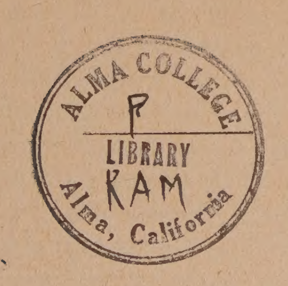
REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

QUATORZIÈME ANNÉE

1933



DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

ADMINISTRATION 9, rue Montplaisir. (C/C. n° 593, Toulouse)

Tous droits réservés

17249

v. 14
1933

LES DONS DU SAINT-ESPRIT :
LA QUESTION THÉOLOGIQUE

Les travaux fort nombreux parus dans ces dernières années sur les Dons du Saint-Esprit peuvent facilement être répartis en trois groupes bien distincts, suivant qu'ils placent au premier plan dans leurs recherches l'une ou l'autre des trois questions qui se posent à propos de ces Dons : quel est le rôle des Dons dans la vie spirituelle en général, et dans la vie mystique en particulier ? quel a été l'enseignement des Pères et des théologiens sur les Dons ? quelles conclusions, et avec quel degré de certitude, la théologie est-elle actuellement en état d'établir touchant l'existence et la nature des Dons ? Question *spirituelle* donc, question *historique*, question *théologique*, toutes trois intimement liées entr'elles, la question théologique restant au centre, puisque, pour nous croyants, l'intérêt principal de ces recherches historiques est de fournir des éléments sûrs pour l'étude de la tradition catholique sur les Dons, et par là pour la solution de la question théologique ; puisque aussi nos conclusions sur le rôle à attribuer aux Dons dans la vie spirituelle sont conditionnées, si elles veulent s'appuyer sur un terrain solide, par la teneur et le degré de certitude des réponses que nous pouvons donner à la question théologique.

On m'excusera donc dans cet article de ne pas m'arrêter aux travaux relatifs à la question *spirituelle*, comme, par exemple, le beau livre du regretté P. Yves de Mohon sur le *Don de Sagesse* (1), et de ne m'occuper, pour les études

(1) Yves de Mohon OMC., *Le Don de Sagesse*, avec introduction par le P. Théotime de S. Just OMC., Paris, librairie S. François, 1928, 8°, 310 pp. La longue introduction du P. Théotime nous fait connaître,

d'ordre *historique*, que de leur apport à la question *théologique* (2).

Cette question théologique elle-même constitue l'objet de la dissertation du R. P. G. M. Paris, OP., *de Donis Spiritus Sancti in genere* (3) ; c'est à elle aussi qu'est consacrée la première partie du livre de M. J. Biard sur *les Dons du Saint-Esprit* (4) ; plusieurs enfin parmi les manuels de théologie ou traités *de Gratia* l'abordent explici-

avec les faits essentiels de sa trop courte vie, la personne et la doctrine du P. Yves. Le livre lui-même de ce dernier comprend deux parties : a) *Le Don de Sagesse dans la contemplation infuse*, où sont touchées et discutées d'une façon aussi sereine que solide les principales questions agitées au sujet de la nature de la contemplation ; b) *le Don de Sagesse dans la vie d'union à Dieu.*

(2) Dans cet ordre d'idées les trois contributions les plus importantes sont certainement la thèse du R. P. J. Bonnefoy, OFM., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1929, 8°, 238 p.; la série d'articles de Dom O. Lottin, OSB., *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à S. Thomas d'Aquin* (Recherches de théol. ancienne et médiévale, 1, 1929, p. 41-97) ; *Les classifications des dons du Saint-Esprit au XII*e *et au XIII*e *siècle* (RAM., XI, 1930, p. 269-285) ; enfin l'étude d'ensemble du Dr. K. Boeckl, *Die Sieben Gaben des Heil. Geistes, in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13 und 14 Jahrhunderts*, Freiburg. Br., Herder, 1931, 8°, XVI-182 p. — Dom Lottin et le Dr Boeckl éclairent considérablement, par leur rapprochement entre les divers auteurs, le développement historique de la théologie des Dons ; ils nous rendent en outre, le très grand service de publier pour la première fois un certain nombre de textes encore inédits et fort importants pour l'étude de ce développement. Quant au P. Bonnefoy, il nous donne une étude exhaustive, loyale, précise et pénétrante de tout l'enseignement de S. Bonaventure sur les Dons ; il marque très bien sa place en face des autres enseignements du XIIIe siècle sur cette question.

(3) *Ad mentem S. Thomae Aquinatis, dissertatio de Donis Spiritus Sancti in genere*, Taurini, Marietti, 1930, 8°, XII-114 p. — Il est vraiment regrettable que cette dissertation qui a le mérite d'aborder directement, ex professo, la question théologique des Dons, le fasse avec un ton si déplaisant vis-à-vis de ceux qui ne pensent pas comme l'auteur, et surtout avec une si complète négligence des règles d'un bon travail scientifique : la bibliographie donnée p. XI-XII suffira à édifier le lecteur, ou encore l'enquête patristique des pp. 11 et ss.

(4) J. Biard, *Les Dons du Saint-Esprit... d'après S. Thomas et S. Paul*, Avignon, Aubanel, 1930, 8°, 206 pp. — La seconde partie du volume (p. 77-194) est consacrée à une enquête intéressante sur les passages de S. Paul relatifs au don du Saint-Esprit, dans le sens le plus large, aux fruits et aux charismes.

tement et s'efforcent de la traiter avec un louable souci de précision. Les pages qui suivent voudraient simplement donner une orientation au milieu de ces publications, et essayer de dégager quelques conclusions sur le point central de cette question théologique : sommes-nous actuellement en état de formuler au sujet des Dons une doctrine qui ne soit pas simple spéculation théologique, mais puisse constituer une base dogmatique pour cette spéculation, et quel degré de certitude dogmatique pouvons-nous attribuer à cette doctrine ?

I

Sur ce point même, en effet, on peut lire les vues les plus divergentes chez les auteurs divers qui touchent la question. Pohle, par exemple, dans sa *Dogmatique* (5), après avoir donné l'existence des vertus morales infuses infuses comme doctrine *probabilior et communior*, présente celle des dons comme simplement *probabilis,* et il explique ainsi sa pensée : « Si et dans quelle mesure les sept Dons (ou du moins certains d'entre eux) sont réellement distincts des *habitus* infus des vertus, ou ne forment qu'un avec eux ; si même ils sont à considérer comme des *habitus* et dispositions habituelles, ou seulement comme des motions et inspirations produites par le Saint-Esprit...: ces questions et autres semblables sont discutées entre théologiens, en sorte que nous avous affaire là, non à un enseignement révélé (*Offenbarungslehre)* susceptible d'une preuve rigoureuse, mais seulement à une opinion théologique (*theologische Meinung*) ».

En sens opposé on peut lire dans la Dissertation du P. G. Paris (6) :

Tota igitur traditio, in Scriptura fundata, certitudinem praebet dogmaticam, *saltem* quoad existentiam septem donorum, in fidelibus in gratia constitutis existentium. Nam etsi *expresse* concilia hanc veritatem non declaraverint, eam tamen certissime non excludunt. Immo conciliorum auctoritati accedentibus *a*) Patrum decursu saeculorum constante doctrina ; *b*) fere unanimi theologorum sententia ; *c)* omnium sensu fidelium magisterioque universali Ecclesiae, hanc

(5) Pohle, *Dogmatik,* éd. 4, Paderborn, 1909, t. 2, p 541.
(6) *De Donis Spiritus Sancti,* p. 18-19.

doctrinam [sic] videtur veram fidei certitudinem acquirere..... Dixi *saltem*, quia *a*) quoad numerum septenarium, *b*) quoad necessitatem donorum ad salutem, *c*) quoad eorum distinctionem a virtutibus; sensus totius traditionis et Ecclesiae, ad veram quoque firmitatem accedit. Speciali modo, quoad numerum donorum : quasi eadem est certitudo, ac quoad existentiam donorum..... Existentia... donorum sicut virtutum theologicarum, est veritas supernaturalis, quae a nobis non potest « *apodictice* » probari, sed ex magisterio ordinario universalique Ecclesiae certe et infaillibiliter praesupponitur (7)...

On voit la distance qui sépare les deux positions. Pour les uns, l'existence des Dons en tant que sept *habitus* infus distincts des vertus theologales et morales appartient au dépôt révélé transmis par la tradition : les discussions entre théologiens portent uniquement, là comme à propos de la grâce ou des vertus, sur la manière exacte d'entendre et d'expliquer cette vérité d'ordre dogmatique. Pour les autres, il n'est évidemment pas question de nier l'existence de motions particulières du Saint-Esprit dans l'âme des justes; ils admettent sans difficulté que l'énumération des sept Dons et le texte d'Isaïe qui est à sa base, fournissent un cadre commode pour grouper les principales de ces motions particulières du Saint-Esprit, comme le texte de S. Paul, *Gal.* 5, 22, nous décrit les principaux *fruits* de cette action du Saint-Esprit en nous : mais ils estiment que la doctrine qui, du texte d'Isaïe et de son interprétation traditionnelle, conclut à l'existence d'un organisme surnaturel spécial venant s'ajouter à la grâce et aux vertus pour les compléter, est pure affaire de spéculation théologique, sans appui direct dans le donné révélé. M. Van der Meersch dans son traité sur la grâce marque très bien comment se pose la question :

Nullus theologus negat effectus supernaturales qui designantur per nomina : sapientiam, intellectum..., revera dari a Spiritu Sancto, sed quaestio theologica est de essentia entitatum quibus obtinentur illi effectus...

(7) Je ne m'attarderai pas à relever les à peu près de ce passage : si les Conciles se contentent de « ne pas exclure » la doctrine des Dons, comment parler de leur *auctoritas* en sa faveur? etc. Ni Suarez, ni Vasquez, à qui la leçon est faite si vertement dans la phrase suivante, ne se seraient contentés d'un langage théologique aussi peu rigoureux.

[Quaestio est] : utrum influxus a Spiritu Dei descriptus in loco citato [Isa. 11] verificetur in donis permanenter animae inhaerentibus et realiter distinctis a virtutibus infusis (8).

Parmi les théologiens qui exposent la doctrine des Dons, beaucoup, surtout parmi les plus anciens, ne précisent pas leur pensée sur le point particulier de la valeur dogmatique de cette doctrine : ils se contentent de l'exposer pour elle-même, sans rechercher la valeur inégale que peuvent en avoir les éléments divers.

D'autres cependant se sont attachés à préciser le point qui nous occupe. Suarez, par exemple, qui s'occupe séparément des *actes* des Dons, à propos de la grâce actuelle, et des *habitus* infus des mêmes Dons, à propos de la grâce actuelle : il regarde comme *communior sententia theologorum* celle qui distingue les actes des Dons de ceux des vertus; quant aux *habitus*, il estime que, « probabilius est infundi iustis simul cum gratia habitus donorum specie distinctos ab habitibus virtutum infusarum »; pour ce qui est du nombre de ces habitus « nihil est certum », car « multi censent per septenarium numerum mystice fuisse quandam plenitudinem donorum significatam (9) ».

On trouvera un semblable essai de précision chez le Card. Brancati de Lauria qui, dans sa longue *Disputatio 15, de Donis* (10), qualifie ainsi les propositions suivantes :

7. — Praeter alia dona Dei hominibus collata, dantur quaedam dona antonomastice dicta dona Spiritus Sancti... *communis de fide.*
10. — Dona sunt quae referuntur ab Isaia... *communis de fide.*
22. — Dona sunt tantum septem... *communis.*
42. — Dona non sunt habitus supradicti... *Scoti quem recentiores sequuntur.*
45. — Salva pace Doctoris mei (qui sine assertione loquitur). Dona non consistunt in septem habitibus virtutum, sed sunt formae

(8) Van der Meersch, *de Divina gratia* [2], Brugis, 1924, n. 249-250. — A la question ainsi posée l'auteur répond « cum probabilitate affirmative » ; mais il remarque que la probabilité de l'existence des dons comme *habitus* infus, réellement distincts, est moindre que celle de l'existence des vertus morales infuses.

(9) Suarez, *de Gratia,* II, c. 17, n. 9 ; 14 ; VI, c. 10, n. 5 ; 10.

(10) Brancatus de Laurea, *Commentarium,* t. 4 : *de Spe, caritate*.. Romae, 1676, Disp. 15.

aliquae actuales eis superadditae... Eam docent *S. Bonaventura* et *D. Thomas*.

Jean de Saint-Thomas, qui a traité des Dons si largement et si personnellement (11), conclut son exposé des enseignements scripturaires en disant « etiam de fide esse quod in nobis dantur haec dona et quod supernaturalia sint ». Il note que certains *recentiores* tiennent que la chose est *de fide* pour le Christ seulement, à cause de l'affirmation de l'Ecriture, et que pour nous elle est seulement *certissima*, et il ajoute : « Ego tamen existimo etiam de fide esse ita ut oppositum sit haereticum, quod in nobis sunt ista septem dona Spiritus Sancti, eaque supernaturalia esse ». (*In I-II*, Disp. 18, c. 2, n. 4-5, ed. Vivès, t. 6, 583). Que les Dons soient des *habitus* et non seulement des actes ou des dispositions transitoires, c'est « communis scholasticorum sententia cum S. Thoma » (n. 8); qu'ils soient réellement distincts des vertus, c'est, contre Scot, « sententia S. Thomae » (n. 22).

Des théologiens récents, un certain nombre, tout en traitant des Dons très amplement, ne s'arrêtent pas à cette question de note théologique à déterminer. Chez la plupart des autres, nous trouvons au contraire des précisions qui nous permettront de dégager quelques indications sur l'état actuel de la question. Sans prétendre relever tous ces textes, en voici quelques-uns qui semblent plus intéressants.

Le cardinal Katschthaler (*Theologia Dogmatica*, t. 3, Ratisbonae, 1880, n. 256, p. 249) enseigne que l'infusion des Dons en plus des vertus, est « sententia theologorum communior » ; plus haut il avait donné la même note pour l'infusion des vertus morales.

Le cardinal Mazzella (*de Virtutibus infusis*, ed. 6, 1908,

(11) De cet exposé, si important par sa valeur propre et par l'influence qu'il a eue sur les théologiens postérieurs dans l'ordre de S. Dominique, M[me] R. Maritain vient de donner une traduction excellente : Jean de S. Thomas, *Les Dons du Saint-Esprit*, Juvisy, éd. du Cerf, 1930, 8°, XVI-316 pp. — On regrettera seulement que là où la traduction fait place à une condensation du texte, rien ne vienne indiquer ces remaniements : ainsi les deux premiers passages cités par moi dans le texte ne se trouvent pas dans la traduction de M[me] Maritain.

n. 259 ss.) dit que « communissime theologi sequuntur S. Thomam » pour regarder les Dons comme des *habitus*; « communius post S. Thomam » ils les tiennent pour réellement distincts des vertus infuses ; « communiter » ils enseignent qu'ils sont infus dans les âmes de tous les justes.

F. Diekamp (*Kathol. Dogmatik*[6], t. 2, Münster, 1930), comme Pohle cité plus haut, se contente de dire pour le fait de l'infusion des Dons, « sententia probabilis ». Egger-Mayer (*Enchiridion theologiae dogmaticae specialis*, ed. 9, Brixinae, 1928, p. 674-75) dit de même « Sententia probabilis », en ajoutant « accedit consensus fere universalis theologorum ». Lange (*de Gratia*, Friburgi 1929, n. 458 ss.) donne la même note *probabile*; de même Lercher (*Instit. Theol. Dogmaticae*, t. 4, Oeniponte, 1930, n. 149) : « probabili ratione realis distinctio donorum a gratia habituali et virtutibus conicitur », et il ajoute que cette distinction facile à comprendre si on conçoit les dons comme des dispositions à recevoir, devient bien difficile à expliquer si on les conçoit comme des *habitus operativi*.

Beraza (*de Gratia Christi*, Bilbao, 1916, n. 915 ss.) est plus affirmatif : « Dona... sunt habitus... communis et certa propositio » (n. 921) ; « a virtutibus realiter distincti... : ita theologi communius et probabilius » (n. 922).

Paquet (*Disputationes theologicae : de Reparatione*, ed. 3, Québec, 1921, p. 420 ss.) distingue l'assertion générale sur l'existence des Dons : « Admittenda sunt dona quaedam Spiritus Sancti », qu'il qualifie : « est *de fide*, praesertim post verba... Leonis XIII »; pour la nécessité des dons, *certo constat*; leur distinction réelle des vertus, *communius in scholis*.

Hervé (*Theologia dogmatica*, t. 3, Paris, 1925, n. 285 ss.) dit de même : « In iustificatione infunduntur dona Spiritus Sancti... *Doctrina catholica*»; « Septem infunduntur... *Theologice certum* »; « Dona esse habitus est sententia *communior et probabilior*»; enfin, contre Scot et d'autres, les théologiens enseignent *communiter* la distinction réelle des Dons.

Pour Billot (*de Virtutibus*, ed. 4, Romae, 1928, p. 155), la première question qui se pose, la principale, est celle de la distinction réelle entre vertus infuses et Dons ; pour

l'affirmer il invoque « praesertim sensus communissime in Ecclesia a longo iam tempore receptus. Vix enim, ut opinor, catechismum invenires in quo de donis Spiritus Sancti sermo sit tanquam de iis quae non distinguuntur secundum rem a virtutibus sive theologicis sive moralibus ».

Schiffini (*de Gratia*, Friburgi, 1901, n. 216) au contraire, après avoir signalé la controverse entre théologiens sur cette distinction réelle entre vertus et Dons, ajoute : « Neque enim puto hanc rem magni esse momenti ». Que ce soient des *habitus*, il le tient comme « probabilior et communior sententia »; pour lui, seuls les dons de sagesse, intelligence et science sont des *habitus* distincts ; les autres ne se distinguent des vertus que par une distinction de raison.

Pesch a modifié son exposé sur les Dons dans les éditions successives de ses *Praelectiones dogmaticae*; dans la dernière qu'il ait revue lui-même (t. 8, ed. 4-5, Friburgi, 1922, n. 97 ss.), il part de la thèse suivante qu'il donne comme « probabilis » :

« Virtutes eo differunt a donis Spiritus Sancti quod per virtutes homo disponitur ad sequendum lumen rationis fide illustratae ; — per dona autem Spiritus Sancti disponitur ad sequendas inspirationes divinas ultra mensuram rationis humanae (I-II, q. 68) ».

Que les dons soient des *habitus*, cela lui semble *probabilior*; qu'ils soient distincts des vertus « aliquo modo », est « sententia communior theologorum » ; qu'ils demeurent chez les bienheureux, « communior ». Venant ensuite à la question d'une distinction réelle entre Dons et vertus, il accorde qu'en expliquant la différence des uns et des autres comme il l'a fait avec S. Thomas on peut suivre l'opinion « communior » des théologiens qui mettent une distinetion réelle entre les deux séries d'*habitus* : les Dons ont, en effet. alors un objet formel différent de celui des vertus, savoir ce « modus altior » d'agir « per instinctum Spiritus Sancti ». Néanmoins Pesch estime qu'on peut concevoir les choses autrement, puisque Dons et vertus ne se distinguent que « respectu moventis », et n'admettre qu'une distinction incomplète (inadaequata) entre les Dons et les vertus auxquelles ils ajoutent « mobilitatem respectu altioris motio-

nis Spiritus Sancti ». Et il conclut : « Haec doctrina videtur probabilior ».

Comme chez Pesch, dans Heinrich-Gutberlet (*Dogmatik*, t. 8, Mainz, 1897, n. 72, p. 631 ss.) on trouve un effort intéressant pour nuancer les assertions et, surtout ici, pour dégager le noyau solide de la doctrine. Pour Gutberlet, en effet, l'essentiel c'est que dans l'âme du juste, il y a avec la grâce, « une disposition particulière à subir l'action du Saint-Esprit : cette réceptivité (Empfänglichkeit) habituelle de l'âme pour les inspirations et motions du Saint-Esprit constitue, en effet, ce qui est l'essence du « Donum Spiritus Sancti ». Il définira donc ces dons : « des dispositions habituelles des âmes en état de grâce... qui les rendent particulièrement sensibles (empfänglich) aux motions et inspirations du Saint-Esprit ». Tout le reste, nombre des Dons, détermination de la nature de chacun, rapports avec les vertus, est secondaire et appartient à la spéculation théologique; ce sont vues pieuses et ingénieuses (frommen und geistreichen Combinationen). Au contraire l'existence de ces dispositions habituelles de docilité, distinctes au moins *ratione* d'avec les vertus, est très importante pour nous faire comprendre la richesse profonde de la vie de la grâce dans le juste.

II

A travers l'impression un peu confuse que laissent ces quelques coups de sonde, il se dégage cependant une double constatation : en premier lieu, chez la plupart de ceux qui cherchent à indiquer avec quelque précision le degré de leurs affirmations, hésitation à donner leurs assertions un peu nettes sur l'existence d'*habitus* réellement distincts pour les Dons, comme autre chose qu'une simple opinion théologique commune, plus commune...; en second lieu, chez un certain nombre d'entre eux, soin de distinguer de cette opinion une affirmation de l'existence des Dons, beaucoup plus générale et indéterminée, à laquelle ils n'hésitent pas à donner une note d'ordre dogmatique.

Sur quelles bases peut s'appuyer et en quels termes peut se formuler une affirmation de ce genre? J'ai eu jadis ici

même, l'occasion de toucher brièvement cette question (12): on me permettra d'y revenir avec un peu plus de détail.

Comme base d'une affirmation d'ordre dogmatique sur les Dons, avons-nous des documents explicites du magistère ecclésiastique ?

Le P. Paris (p. 17-18), cite le *Gelasianum* et le Concile de Trente : ni l'un, ni l'autre ne me semblent pouvoir être invoqués ici. Pour le *Gelasianum* (13), il ne fait que paraphraser le texte d'Isaïe 11 et montrer comment l'Esprit septiforme s'est reposé sur le Christ : rien n'indique que cet Esprit soit communiqué aux fidèles ; les textes joints à chacun des sept Dons s'appliquent tous au Christ lui-même, sauf pour le Don de crainte où est cité le « Initium sapientiae timor Domini ».

Rien non plus à tirer du Concile de Trente : il est bien parlé de la justification « per voluntariam susceptionem gratiae et *Donorum* » (14). Sans doute l'expression de *Dona Spiritus Sancti* était déjà consacrée depuis plusieurs siècles comme expression technique de la théologie catholique : mais employé seul, le mot de *Dona* gardait alors un sens bien plus indéterminé, et il est employé dans le décret en ce sens général. Ce que voulaient les Pères du Concile, c'était, à l'encontre d'une justification purement extrinsèque, affirmer l'existence de dons permanents infus constituant l'homme dans l'état de justice. La formule proposée le 5 novembre 1546 était d'abord : la justification « non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et infusio donorum ». On ajouta ensuite la mention de la grâce, mais sans enlever au mot de *donorum* son sens général s'appliquant aussi bien aux vertus infuses qu'aux *Dons* de Saint-Esprit proprement dits (15).

(12) RAM., IV, 1923, p. 323-25, cf. *Etudes de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 161 ss.

(13) Denz-Bannw., 83 ; Cavallera, *Thesaurus*, 539 et 532. — Il y aurait aussi à examiner la question de savoir dans quelle mesure ce passage est à attribuer au concile romain tenu sous Damase, attribution contestée, on le sait.

(14) Sessio VI. cap. 7, DB., 799 ; Cavall. *Thesaurus*, n. 879.

(15) *Concilium Tridentinum*, Friburgi, 1911, t. 5, p. 636 ; 700 ss.— Cf. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsde-*

Avec l'Encyclique *Divinum illud* de Léon XIII, que le P. Paris ne cite pas, mais que plusieurs des théologiens mentionnés plus haut invoquent à juste titre, nous nous trouvons sur un terrain plus ferme (16).

A la fin de sa partie doctrinale, l'Encyclique décrit l'œuvre du Saint-Esprit dans les âmes justes qui le reçoivent au baptême et à la confirmation. La doctrine de l'*inhabitation* est largement exposée, puis le Pape ajoute :

Inhabitantem in animis piis Spiritum Sanctum ubertas munerum caelestium multis modis consequitur...

In his autem muneribus sunt arcanae illae *admonitiones invitationesque*, quae instinctu Sancti Spiritus identidem in mentibus animisque excitantur; quae si desint, neque initium viae bonae habetur, neque progressiones, neque exitus salutis aeternae...

Hoc amplius homini iusto, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultates agenti, opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti *Donis*. Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut eius vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur; haec propterea dona tantae sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant, tantaeque excellentiae ut in caelesti regno eadem, quanquam perfectius, perseverent.

Deux phrases sont ensuite consacrées aux *béatitudes* évangéliques et aux *fruits* produits dans les âmes par l'Esprit-Saint et énumérés par S. Paul, *Gal.*, 5, 22.

Sur l'autorité de ce document, il ne peut y avoir de discussion, me semble-t-il. Ce n'est évidemment pas un document doctrinal solennel et définitif, mais un simple document du magistère ordinaire, voulant exposer aux fidèles la doctrine catholique sur le Saint-Esprit afin de renouveler en eux la foi et la piété (17). L'intention doctrinale de

kretes, Paderborn, 1909, p. 258, not. 1, où est cité le témoignage de Vega sur le sens de ce passage; J. Rivière, art. *Justification*, dans Dict. Th. Cath., t. 8 (1925), col. 2180-81.

(16) *Acta Leonis XIII*, t. 17, Romae, 1898, p. 125-148; Acta Sanctae Sedis, t. 29, 645 ss. La partie doctrinale dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 547, pour le paragraphe cité, qui est aussi reproduit dans mes *Documenta ecclesiastica perfectionis christianae*, Romae, 1931, n. 566.

(17) Le pape exprime ainsi le but de son Encyclique : « alloqui vos... de praesentia et virtute mirifica eiusdem Spiritus : quantopere nimirum et in tota Ecclesia et in singulorum animis ipse agat efficiatque... Inde fiat... ut fides excitetur vigeatque... ac... pietas augeatur... » *Acta Leonis XIII*, t. 17, p. 127.

l'Encyclique ne peut être mise en doute : vouloir en réduire toute la première partie à une simple introduction destinée à amener la partie exhortation et dispositions disciplinaires, serait en détruire arbitrairement tout l'équilibre et contredire l'intention clairement manifestée par le Pape.

Non moins claire est la dépendance du paragraphe relatif aux Dons vis-à-vis de l'exposé fait par saint Thomas dans la *Somme,* I-II, q. 68. On remarquera toutefois que, dans cet exposé, il est fait un choix et que certains traits sont laissés de côté, comme nous allons le voir à l'instant : fait notable et qui semble bien confirmer l'idée que Léon XIII a voulu prendre uniquement chez saint Thomas ce qui lui paraissait pouvoir être présenté, en dehors des discussions d'école, comme doctrine *catholique*.

Quels sont donc les points que nous trouvons affirmés expressément dans ce bref passage sur les Dons ?

Ce sont : 1° l'existence et la nécessité, à côté de la grâce et des vertus, de dispositions habituelles constituées par le septénaire des Dons ; 2° l'effet propre de ces dons, à savoir de rendre l'âme plus docile aux impulsions du Saint-Esprit ; 3° leur efficacité pour porter l'âme à la plus haute sainteté ; 4° la permanence de ces Dons sous une forme plus parfaite dans la vie bienheureuse.

Rien n'est dit, en revanche, de la différence constituée entre *vertus* et *dons* par la double règle d'action : raison illuminée par la foi pour les unes et *instinct* du Saint-Esprit pour les autres ; rien non plus n'est dit, au moins explicitement, de la distinction *réelle* entre les *habitus* des Dons et ceux des vertus. On pourrait être tenté de la croire supposée par la manière de parler qui montre ces Dons venant s'ajouter à la grâce et aux vertus. Je ne crois cependant pas qu'on puisse voir dans cette manière de parler autre chose que le reflet de la pensée personnelle de l'auteur de l'Encyclique, sans qu'il ait entendu se prononcer sur cette question discutée entre les théologiens ; à vouloir le faire il l'eût fait vraisemblablement avec autant de netteté que pour les points signalés à l'instant.

On a vu plus haut que Billot s'appuie d'une façon particulière sur le sens de l'Eglise manifesté par l'enseigne-

ment constant des catéchismes (18). Il est bien certain que cet enseignement des catéchismes approuvés par les évêques pour la formation et l'instruction chrétienne de leurs fidèles, constitue, lorsqu'il est concordant, un document de premier ordre pour connaître la doctrine du magistère ordinaire.

Mais le point difficile est ici de savoir quelles sont exactement les données qui se dégagent de cet enseignement, et je crois que Billot s'avance beaucoup en affirmant que ces catéchismes présentent à peu près tous les sept dons comme *réellement* distincts des vertus. Ils les distinguent, c'est vrai, *en quelque manière*, mais affirmer qu'ils constituent autant d'*habitus* infus réellement distincts, me paraît une assertion d'ordre théologique, complètement hors de la perspective des catéchismes. Ce qu'ils me paraissent vouloir enseigner aux fidèles, c'est l'existence dans l'âme des justes d'une série d'opérations, de grâces, particulièrement précieuses, du Saint-Esprit, grâces répondant à l'énumération traditionnelle des Sept Dons : grâces de sagesse, grâces d'intelligence, de piété, de force, etc. Il y a là, pour les catéchismes, une de ces séries traditionnelles (souvent empruntées à l'enseignement explicite de l'Ecriture), comme les dix commandements, les huit béatitudes, les fruits du Saint-Esprit, les péchés capitaux ou les œuvres spirituelles et corporelles de miséricorde ; séries qui ont pour but, moins de définir l'existence d'un nombre déterminé et fixe d'entités distinctes (comme sont les sept sacrements), que de grouper sous une forme facile à retenir les principales espèces entre lesquelles peut être distribuée une catégorie donnée de faits de l'ordre moral.

Pas plus dans les dix commandements dictés à Moyse sur le Sinaï que dans les huit béatitudes proclamées sur la montagne, Dieu n'a voulu révéler aux hommes l'existence d'une série d'entités définies ; les professeurs de théologie morale qui préfèrent grouper les obligations imposées à l'homme dans un cadre différent de celui des dix comman-

(18) Le P. Paris, *loc. cit.*, p. 18, invoque l'autorité du « Catechismus catholicus » : s'agit-il du *Catechismus ad parochos* (catéchisme de Trente) I, c. 9, n. 8, ou de l'ensemble des catéchismes approuvés dans les diocèses ?

dements, ne manquent en rien au respect dû à la parole de Dieu et ne contredisent pas l'enseignement des catéchismes qui, eux, gardent le groupement traditionnel des dix commandements.

Il ne me semble pas que, de l'enseignement de ces catéchismes, on puisse conclure avec certitude, ou même avec une grande probabilité, qu'ils considèrent les sept Dons comme une série fixe, de même ordre que les sept sacrements, plutôt que comme un simple groupement de grâces spéciales, de même ordre que les huit béatitudes. En revanche, de leur enseignement se dégage nettement l'existence d'une catégorie de grâces et d'opérations particulières du Saint-Esprit dans les âmes justes, grâces et opérations qui sont groupées par l'Ecriture et la tradition, dans la série des sept Dons.

Ces quelques remarques peuvent s'appliquer, me semble-t-il, au texte d'*Isaïe*, 11, 2, qui est à la base de tout ce développement doctrinal et aux passages des Pères qui l'appliquent soit au Christ, soit aux fidèles membres du Christ, participant à l'effusion du Saint-Esprit dans l'âme de leur chef.

Le texte inspiré veut manifestement décrire la plénitude avec laquelle l'Esprit de sainteté se répandra sur le Messie, fils de Jessé, et sur tout le nouvel Israël dont il sera le chef; c'est dans ce but que sont énumérées les principales manifestations de cet Esprit. Il importe peu dès lors, que le texte primitif hébreu n'énumère que *six* esprits, tandis que les Septante et la Vulgate en comptent sept; le nombre exact n'a ici qu'une importance secondaire, ce qui est essentiel c'est la plénitude ainsi décrite et l'ensemble des formes que revêt cette effusion de l'Esprit.

C'est donc entièrement dans la ligne de la pensée d'Isaïe que les Pères, à commencer par saint Irénée (19), rattacheront à cette effusion de l'Esprit septiforme dans l'âme du Christ, celle qui se fera dans ses membres, les fidèles unis a lui par la grâce.

Dans la suite, Pères et théologiens du moyen-âge s'attacheront pieusement et ingénieusement à scruter ce septé-

(19) S. Irenaeus, *Adv. Haereses*, III, 17, PG. 7, 929 sp.

naire pour en tirer une de ces classifications d'actes moraux qui les délectaient. Mais l'attention donnée à la distinction entre les divers Dons ne les empêchera pas de creuser et développer en même temps la donnée traditionnelle fondamentale d'une effusion spéciale, plus haute, du Saint-Esprit dans l'âme juste : de là ces discussions sur la distinction entre vertus et Dons sur lesquelles les travaux de Dom Lottin, du P. Bonnefoy et du D[r] Boeckl viennent d'apporter tant et de si précieuses données nouvelles.

III

On sera peut-être tenté, en présence de cette multiplicité d'explications et de conceptions diverses, de conclure que nous sommes ici dans le domaine de la pure spéculation et que, de cet ensemble de textes, il n'est possible de dégager aucune donnée traditionnelle d'ordre dogmatique. Je ne crois pas la conclusion légitime ; pour avoir duré moins longtemps, les flottements de la pensée théologique autour du concept de sacrement, n'en ont pas moins été considérables.

Dans les discussions sur les Dons, ne peut-on pas arriver à voir se fixer peu à peu quelques traits dont le sentiment transparaît à travers les constructions systématiques et qui ont bien chance d'appartenir précisément à ce fond d'ordre dogmatique dont l'Encyclique de Léon XIII constituerait la première émergence nette et explicite dans un document du magistère ?

Premier point : malgré les discussions et les négations, il y a tendance très nette chez les théologiens à s'accorder pour concevoir ces Dons comme quelque chose de permanent, d'habituel dans l'âme, plutôt que comme des motions passagères sans liaison entre elles ; tendance aussi à rattacher ces Dons au dogme de l'*inhabitation* du Saint-Esprit dans les âmes justes ; c'est l'Esprit-Saint qui en venant demeurer dans l'âme lui apporte le *septiforme munus*. A ce point de vue la manière dont Léon XIII amène et présente la doctrine des Dons dans son Encyclique mérite d'être notée tout particulièrement.

Deuxième point : un sentiment commun se manifeste chez tous ces théologiens que les Dons sont quelque chose

de très haut, qui dépasse la simple vertu et pousse vers les sommets. C'est la doctrine explicite de S. Bonaventure que le P. Bonnefoy met en pleine lumière, et qui lui est, du reste, commune avec beaucoup d'autres théologiens du XIII[e] siècle. Mais même chez ceux qui, alors ou plus tard, abandonnent complètement la gradation *vertus*, *dons*, *fruits*, *béatitudes*, il reste que les Dons apparaissent toujours, à tout le moins, comme le principe d'une pratique des vertus plus haute que celle où ils n'interviennent pas. Sentiment commun qui n'entame en rien la fermeté des affirmations touchant le primat de la charité dans la vie spirituelle.

Troisième point : même tendance, explicite chez les uns, plus confuse chez les autres, à rattacher les Dons au côté instinctif et passif de la vie spirituelle, en opposition avec son aspect raisonnant et délibéré. Cette tendance a d'ailleurs son point de départ dans le sens même du texte d'Isaïe et des textes patristiques réunis dans les *Sentences* du Lombard (20), textes qui étaient la base de tous ces développements théologiques.

Il semblerait, en revanche, qu'il faille renoncer à toute tentative de dégager une idée commune plus ou moins sous-jacente à tous les exposés relatifs au principe de distinction entre les Dons et les vertus, à l'élément essentiel qui caractérise les Dons.

Pour les uns, le rôle de ces Dons est d'assimiler l'âme au Christ ; pour d'autres, de la libérer des vices et des passions, de la rendre plus agile, plus *expedita* pour le service de Dieu ; pour d'autres, de la faire capable d'agir selon des principes plus hauts que la simple raison éclairée par la foi et de suivre une règle d'action plus divine encore, l'instinct du Saint-Esprit opérant en elle, de faire donc des actes plus parfaits que ceux des simples vertus.

S. Thomas pouvait déjà signaler la plupart de ces vues dans son article de la question 68 de la I[a] II[ae] ; et il semble bien que là, comme en bien d'autres questions, il a eu le mérite de dégager à travers ces vues, en apparence divergentes, une idée plus profonde qui permît de synthétiser

(20) *III Sententiar.*, D. 34-35.

ce que chacune d'elles contenait de vrai. En effet, comme j'ai eu l'occasion de le montrer ici-même, dans la *Somme théologique*, l'idée qui domine toute la doctrine des Dons(21), est celle de « dispositions habituelles rendant l'âme plus sensible et plus docile aux motions du Saint-Esprit », l'idée même que Léon XIII lui aussi mettra en relief dans son Encyclique. Or, cette conception des Dons ne s'oppose nullement à celles qui avaient précédé; elle en diffère seulement en ce qu'elle en précise la nature intime, tandis que les autres ne faisaient que souligner un aspect particulier de leur rôle tel qu'il découle de cette nature même. Ce sont, en effet, les inspirations et motions du Saint-Esprit qui réalisent l'assimilation de plus en plus parfaite de nos âmes à celle du Christ, le modèle de toute sainteté; ce sont encore ces mêmes motions qui libèrent l'âme de l'emprise des vices et des passions en la rendant plus forte pour leur résister; qui la rendent plus libre, plus *expedita* à travers les difficultés et les obstacles; qui lui donnent la force d'accomplir les actes héroïques, *supra-humains*, qui la dirigent selon des principes plus hauts que les simples raisonnements humains, qui la font se conduire par un véritable instinct surnaturel plus profond, plus puissant, plus sûr.

Il semble donc bien que cette conception des Dons comme dispositions habituelles à recevoir et suivre les motions du Saint-Esprit, synthétise en elle les différents aspects par lesquels les divers théologiens ont cherché à les caractériser. On peut ainsi arriver à dégager une conception des Dons qui puisse être regardée comme commune, comme implicitement contenue dans les vues diverses de la plupart des théologiens.

Parmi ces vues diverses, il y en a cependant une qui me paraît irréductible à cette conception commune. Celle-ci, en effet, conçoit essentiellement les Dons, non comme des *habitus*, des dispositions, d'ordre *opératif*, comme des principes d'action, ainsi que le sont les vertus, mais comme des dispositions à recevoir, des habitus *réceptifs*. Or, plusieurs théologiens, aujourd'hui surtout, semblent con-

(21) RAM t. 3 (1922), p. 394 ss.

cevoir au contraire les dons comme des habitus opératifs, des dispositions à agir qui viennent se *substituer* aux simples vertus pour produire des actes d'un ordre plus élevé. Un acte de *force* sera produit ou par la simple vertu de force, ou par le Don de force, selon l'objet formel, la règle d'action. qui en dirigera la production, simple raison illuminée par la foi, ou instinct du Saint-Esprit dirigeant l'âme immédiatement selon des principes plus hauts.

Le P. Bonnefoy a très bien montré comment une telle conception est radicalement opposée à celle de S. Bonaventure (22); le Docteur Séraphique, en effet, tout en insistant sur le caractère plus haut des actes auxquels disposent les Dons, enseigne très nettement que ces actes restent toujours des actes de vertus morales ou théologales, mais des actes de ces vertus accomplis de façon plus parfaite que là où les Dons n'interviennent pas. On peut ajouter que cette conception des Dons *se substituant* aux vertus n'est pas moins contraire à la pensée de S. Thomas qu'à celle de S. Bonaventure (23). Mais surtout elle aboutit à rendre complètement inintelligible la manière dont les vertus et les dons s'unissent dans la vie spirituelle.

Les défenseurs de cette opinion, en effet, l'exposent toujours en comparant *Dons* et *vertus morales* : la vertu de prudence cèdera le pas au Don de conseil... Mais ils disent moins clairement quels sont les rapports des Dons avec les vertus théologales, foi, espérance, charité; personne n'osera dire que les actes du Don d'intelligence se substituent aux actes de foi, ou ceux du Don de sagesse aux actes de charité; mais alors, quel est le rôle de cette sagesse à côté de la charité ?

Si, au contraire, les Dons nous préparent simplement à *recevoir* les motions du Saint-Esprit, on voit de suite comment le rôle de la sagesse sera précisément de nous disposer à des actes plus parfaits de la vertu de charité, grâce aux motions spéciales du Saint-Esprit auxquelles elle nous rend plus dociles. Et ainsi de toutes les autres vertus. Il semble donc que ce caractère *réceptif et passif* des Dons

(22) Bonnefoy, *loc. cit.*, p. 90 ss.
(23) Cf. mes *Etudes de théologie mystique*, p. 172 ss.

doive être retenu comme l'un de ceux qui se dégagent le plus nettement de l'ensemble des enseignements de la tradition théologique.

C'est aussi en raison de ce caractère réceptif que j'hésiterais pour ma part à pousser aussi loin que le fait M. Biard (24), l'assimilation entre Dons et instincts. Non seulement les instincts des animaux, mais ceux aussi qui chez l'homme viennent, comme l'instinct maternel ou l'instinct de la conservation, compléter les facultés d'agir raisonnantes, sont eux-mêmes des dispositions à *agir*, et non à recevoir une motion extérieure poussant à l'action et la dirigeant.

On peut légitimement comparer les actions surnaturelles faites avec l'intervention des Dons aux actions naturelles faites sous la poussée de l'instinct, car les unes et les autres ont ce caractère commun d'être accomplies, non comme la conclusion d'un acte de volonté raisonnée, mais sous une impulsion indépendante du raisonnement et entraînant le consentement de la volonté par des motifs obscurs, d'ordre plutôt intuitif. Mais, tandis que dans le cas de l'instinct ce sont ces impulsions mêmes qui constituent l'instinct, il n'en est pas de même pour les Dons : les impulsions sont là les motions du Saint-Esprit, grâces illuminantes et fortifiantes, et non les Dons, simples dispositions à recevoir ces motions; il est donc très exact de dire avec S. Thomas que les Dons nous disposent à agir *instinctu Spiritus Sancti;* il le serait moins de dire que les Dons eux-mêmes sont *instinctus Spiritus Sancti.*

Si l'on conçoit ainsi les Dons comme des « dispositions habituelles infuses de docilité aux motions du Saint-Esprit », on n'a aucune difficulté à rendre compte des deux traits que nous trouvons marqués dans la tradition et dont le second est explicitement rappelé par Léon XIII dans son Encyclique, à savoir que les Dons communiqués aux justes ne sont qu'une participation à cette onction de l'Esprit qu'avait reçue l'âme du Christ, et en second lieu, que ces Dons subsistent chez les bienheureux dans le ciel. Une disposition générale à recevoir docilement toute mo-

(24) Voir surtout *loc. cit.*, c. 2, p. 33-58.

tion venant de Dieu ne suppose, en effet, dans un être créé, aucune espèce d'imperfection autre que celle qui lui est propre comme créature finie et contingente. L'âme du Christ donc, qui ne peut avoir les habitus de foi et d'espérance, incompatibles avec l'union hypostatique et la vision béatifique qui en est la conséquence, peut au contraire avoir, d'une façon plus excellente, cette disposition habituelle de docilité, et en fait nous la trouvons explicitement exprimée en maint endroit de l'Evangile. De même pour les bienheureux : chez eux sans doute les motions du Saint-Esprit n'ont pas ce caractère *médicinal* qu'elles revêtent chez nous ; chez eux, plus d'obscurité dans l'intelligence, ni de faiblesse dans la volonté, plus de passions déréglées à combattre ; mais pour eux, comme pour les anges, il peut y avoir, et il y a, des motions particulières de Dieu. Sans doute, chez eux comme dans l'âme du Christ, quoique à un degré très inférieur, cette disposition est d'un ordre bien plus élevé, bien plus parfait que chez les justes encore *in via* ; mais, pour l'essentiel, c'est la même disposition, que le passage à la vie bienheureuse n'a pas supprimée (comme il l'a fait pour la foi, l'espérance, les vertus morales), mais dont il a simplement rendu l'exercice plus parfait.

Enfin, si tel est bien l'aspect et le rôle essentiel des Dons du Saint-Esprit, on voit comment d'excellents théologiens peuvent tenir pour relativement secondaire la question de savoir s'ils sont constitués par des *habitus* infus réellement distincts des *habitus* de la grâce sanctifiante et des vertus, ou si au contraire cette disposition habituelle de docilité aux inspirations divines n'est pas produite dans le juste par ces *habitus* de la grâce sanctifiante et des vertus dont elle est la conséquence. On peut, en effet, très bien concevoir cette docilité comme la conséquence surtout de la vertu de charité qui établit l'âme dans l'amitié divine ; n'est-ce pas un des traits essentiels de toute amitié que la docilité aux suggestions de l'ami ? On peut aussi noter que l'*habitus* infus de la grâce sanctifiante, faisant l'homme *consors divinae naturae*, demeure des trois divines Personnes, et par appropriation du Saint-Esprit plus particulièrement, cet *habitus* établit, par là-même, l'âme qui en est

ornée dans une connaturalité qui l'harmonise par avance aux motions et inspirations divines, lui donne une aptitude à les recevoir plus abondantes, plus fortes, et à les suivre plus docilement, plus fidèlement. Que si l'on préfère, avec la grande majorité des théologiens, attribuer cette disposition de docilité à un ou plusieurs *habitus* infus réellement distincts, il faudra dire avec eux qu'en fait ces *habitus* sont inséparables de la grâce sanctifiante et de la charité, croissant avec elles, disparaissant avec elles par le péché, demeurant avec elles dans les âmes bienheureuses. Et on voit par là pourquoi le fait de cette distinction réelle reste une question somme toute secondaire. Ce qui est capital et essentiel, c'est l'existence chez le juste de cette sensibilité particulière aux motions de l'Esprit-Saint, sensibilité qui fait défaut à l'âme non encore justifiée.

Récemment toutefois, le P. Umberg, dans une note des Ephemerides Theologicae Lovanienses (25), tout en reconnaissant que Léon XIII et la masse des théologiens tiennent les Dons pour inséparables de la grâce sanctifiante, préférait pour sa part, comme plus conforme aux enseignements des Pères, l'opinion selon laquelle, *saltem ordinarie*, les Dons seraient accordés à l'âme seulement au moment de la confirmation, dont ils constitueraient le fruit propre. Sans entrer dans la discussion détaillée des textes que rappelle le P. Umberg, on peut dire, semble-t-il, qu'ils ne sont pas d'une telle précision qu'ils doivent nous obliger à réformer les vues concordantes des théologiens postérieurs pour qui la question des Dons se posait d'une façon bien plus nette et bien plus explicite. Il parait difficile de conclure de ces textes autre chose qu'une particulière effusion de l'Esprit-Saint dans le sacrement de confirmation, en quoi ils n'ajoutent rien d'essentiel à ce qui apparaît déjà si nettement dans la liturgie de ce sacrement, et à ce

(25) Eph Theol. Lov., t. 1 (1924), p. 515 : *Confirmatione baptismus « perficitur »* : « ... probabile est dona (saltem ordinarie) conferri confirmatione. Dato vero quod iam in baptismate recipiantur per confirmationem eadem saltem large ampliari, nemo est qui ambigat ». — Mais pour l'auteur c'est la première hypothèse qui répond le mieux à la manière dont les Pères comprennent que la confirmation « perficit baptisma ».

que tiennent tous les théologiens qui enseignent l'inséparabilité des Dons et de la grâce sanctifiante.

Une dernière question se posera, sans doute, à l'esprit du lecteur après avoir parcouru ces quelques pages : si les Dons du Saint-Esprit sont essentiellement une disposition générale de docilité aux motions divines, constituée ou non par un *habitus* réellement distinct des autres *habitus* surnaturels, que devient le septénaire consacré par la tradition et par la liturgie elle-même, le « sacrum septenarium », le « septiforme munus » de la Pentecôte ? Les longues pages que théologiens et auteurs spirituels ont consacrées avec amour à nous détailler le rôle particulier de chacun des sept Dons, seront-elles un simple exercice de virtuosité, un simple jeu de spéculation théologique abstraite ?

Point n'est nécessaire d'admettre l'existence de sept *habitus* infus réellement distincts, pour conserver à ces pages souvent si belles une vraie et durable valeur ; même s'il n'y a qu'un seul *habitus* de docilité à l'Esprit-Saint (ou, comme on l'a enseigné, seulement deux, un pour l'intelligence et un pour la volonté), ou même si cet *habitus* ne se distingue pas réellement de ceux de la grâce et de la charité, il reste toujours vrai qu'on peut, à la suite du texte d'Isaïe, point de départ de tout ce développement théologique, distinguer sept catégories principales de motions du Saint-Esprit dans les âmes, et étudier avec les théologiens ce qui caractérise chacune de ces catégories de motions et d'inspirations. Ces longues et ferventes analyses de S. Thomas, de S. Bonaventure, de Jean de S. Thomas ou du P. Lallemant nous décrivent en réalité les diverses formes que revêt cette action spéciale de l'Esprit-Saint dans les âmes, action multiforme, s'adaptant au tempérament, aux besoins de chaque homme, aux circonstances particulières, à la vocation de chaque âme. Et ainsi du reste on s'explique bien plus facilement le fait sur lequel insistait avec tant de raison M. Maritain (26) que si chez toutes les âmes

(26) J. Maritain, *Une question sur la vie mystique et la contemplation* dans Vie Spirituelle, 7 (1923), p. 636-659, reproduit dans Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, p. [67].

saintes nous trouvons une particulière action du Saint-Esprit, une vraie « vie mystique », cette action ne répondra pas nécessairement chez toutes à tous les sept Dons. On comprendrait moins que chez ces âmes des *habitus* infus spéciaux et distincts restassent à peu près inemployés ; on comprend très bien que Dieu dans la libre distribution de ses grâces spéciales, choisisse pour chacune des âmes, même les plus privilégiées, tel ordre de ces grâces plutôt que tel autre ; le Saint-Esprit conduira l'une dans la voie contemplative de l'intelligence et de la sagesse, et remplira l'autre de la force et du conseil apostoliques.

Ces belles études des saints sur la sagesse, la piété, la crainte de Dieu... gardent donc toute leur valeur, et rien ne peut mieux qu'elles nous faire toucher du doigt la richesse infinie de cette action de l'Esprit-Saint dans les âmes dociles à ses motions.

Si donc nous revenons, pour conclure, à la question posée au début de cet article, la réponse semble bien devoir être affirmative : nous pouvons, touchant les Dons du Saint-Esprit, formuler actuellement une doctrine d'ordre dogmatique et la donner comme appartenant au dépôt de la tradition, sinon avec une certitude absolue, du moins avec une très grande probabilité ; et cette doctrine est celle-là même que Léon XIII, dans son Encyclique de 1897, exprimait brièvement pour l'instruction des fidèles : existence dans les âmes justes de dispositions habituelles infuses de docilité aux inspirations du Saint-Esprit, à cet ensemble d'inspirations diverses constituant le *septiforme munus* que l'Eglise nous fait demander dans sa liturgie. Tel me paraît être la base sur laquelle reposent les conclusions spéculatives de la théologie des Dons. Quelle est la valeur du lien qui unit ces conclusions à cette base ; quels développements internes est-il possible de prévoir dans cette doctrine fondamentale sur les Dons, il serait trop long, et peut-être impossible, de le faire avec quelque précision. Mais ce qui est essentiel ici, et capital pour concevoir exactement les conditions de notre vie spirituelle et du travail de tendance vers la perfection chrétienne, c'est l'existence dans l'âme en état de grâce de cette sensibilité,

de cette mobilité aux impulsions de plus en plus nombreuses et délicates du Saint-Esprit.

Les traités classiques de théologie dogmatique s'étendent longuement sur l'aspect *élevant* de la grâce actuelle, sur son rôle *médicinal négatif*, sa nécessité pour persévérer, fuir le péché ; ils insistent moins sur le rôle plus *positif* de cette grâce actuelle, sur le rôle fortifiant et stimulant des inspirations et motions divines, sur la manière dont elles nous font pénétrer plus intimement les vérités révélées, dont elles poussent notre volonté vers le mieux et la fortifient dans les difficultés de cette ascension. C'est à ce point de la théologie de la grâce que vient n'insérer la question des Dons du Saint-Esprit ; son très grand intérêt pour la théologie spirituelle vient précisément de ce qu'elle nous fait mieux comprendre la liaison intime de l'état de grâce et des Dons infus qui l'accompagnent avec cette action incessante, toujours plus pressante, des grâces actuelles dans l'âme du juste, non seulement pour la conserver, mais aussi et surtout pour la mener plus haut. Cette docilité même aux impulsions divines appelle un accroissement, une intensification et un approfondissement de ces impulsions; et ainsi apparaît mieux comment l'état de grâce, par lui-même, loin d'être, comme on se l'imagine parfois, un élément simplement statique de la vie spirituelle, est aussi un principe de continuel progrès, un principe d'ascension ininterrompue vers une vie surnaturelle plus parfaite. Que les Dons du Saint-Esprit soient réellement distincts ou non des *habitus* de la grâce sanctifiante et de la charité, ils constituent dans l'édifice spirituel cette pierre d'attente toujours prête pour un nouvel accroissement de cet édifice et c'est là leur rôle essentiel tel qu'il semble bien nous être enseigné par la tradition catholique.

Rome. Joseph DE GUIBERT, S. J.

SUR LA "FRÉQUENTE" D'ARNAULD

COMMENTÉE PAR M. BREMOND (1)

(Suite et fin)

IV

Au seuil de l'âge moderne, Charles Borromée et François de Sales apparaissent comme des messagers divins auprès des âmes en détresse. Avec un zèle courageux, l'un s'applique à dresser son clergé et ses peuples à ce vrai christianisme dont il est lui-même un modèle accompli ; sa noble naissance, sa sainteté admirable, le rôle joué par lui auprès du pape Pie IV, son oncle, pendant le Concile de Trente, donnent à ses ordonnances une renommée universelle ; il incarne la Contre-Réforme. L'autre a reçu du ciel grâce pour découvrir aux fidèles ce que sont la piété et la dévotion catholiques.

La mémoire de tous deux était dans son plus vif éclat, à l'heure où parut le livre si retentissant d'Arnauld. Le parallèle que celui-ci en a tracé est une des pages les plus littéraires de la *Fréquente* et elle est justement admirée par Sainte-Beuve.

La lecture en est d'autant plus agréable que le chapitre s'offre soudain, au bout de six cents pages contentieuses, hérissées de textes et encombrées de redites. C'est la douceur d'une trêve, après une dure et longue bataille. Naturellement la rude vigueur de saint Charles Borromée attire davantage le docteur janséniste; mais comment résister à la bonne grâce de saint François de Sales, surtout dans ce Paris de 1643, où vingt ans n'avaient assurément pas suffi pour voiler le charme de son visage et de son souvenir ? Aussi, après avoir brossé le portrait des deux prélats, Arnauld en vient à conclure :

« Il semble que Dieu avait donné des grâces particulières à M. de Genève pour conduire les bonnes âmes à la perfection de la vertu par la mortification de l'esprit ; et à saint Charles pour ramener les pécheurs à la vertu par la mortification de leur chair et de leurs sens.

(1) RAM, octobre 1932, pp. 337-356.

Que pour cela, M. de Genève prêchait la piété et l'innocence, par une vie sainte et peu austère ; et saint Charles, la conversion des pécheurs et la pénitence, par une vie toute austère et pénitente (2).

Arnauld admire et loue cette variété des dons célestes parmi les saints. En quoi il a bien raison. Mais dans son livre rien n'a passé de la « douceur » de M. de Genève, et il a trouvé moyen d'outrer « l'austérité » de l'archevêque de Milan.

Dans ces précieuses lettres à Dehorgny dont j'ai déjà cité de longs fragments, saint Vincent de Paul est catégorique. Après une allusion à un mémoire de Zamet (3), envoyé à Harlay, évêque de Saint-Malo, mémoire d'où ressortait la coutume port-royaliste de refuser pendant des mois la communion à des religieuses aussi bien qu'aux pécheurs, l'homme de Dieu ajoute :

Ce n'est point s'arrêter à des pointilles que de remarquer des désordres si notables, et qui ne tendent qu'à la ruine entière de la sainte communion ; et tant s'en faut que des gens de bien doivent mettre en pratique ces maximes pernicieuses, qu'ils ont juste sujet de les mépriser et de concevoir mauvaise opinion de ceux qui les autorisent.

Saint Charles n'avait garde de les approuver, puisqu'il ne recommande rien tant, dans ses conciles et dans ses actes, que la fréquente communion ; et qu'il ordonne plusieurs fois de griéves peines contre tous les prédicateurs qui détournent les fidèles directement ou indirectement de la fréquente communion. Et jamais l'on ne trouvera qu'il ait établi la pénitence publique ou l'éloignement de la communion pour toutes sortes de péchés mortels, ni qu'il ait voulu qu'on mît trois ou quatre mois entre la confession et l'absolution, comme il se pratique très souvent, et pour des péchés ordinaires, par ces nouveaux réformateurs. De sorte qu'encore qu'il puisse y avoir de l'excès à donner facilement l'absolution à toute sorte de pécheurs, qui est ce que saint Charles déplore, il ne faut pas conclure de là que ce grand saint approuvât les extrémités où s'est jeté M. Arnauld, puisqu'elles sont entièrement opposées à quantité d'ordonnances qu'il a faites (4).

Réformateur du clergé français de son temps, Vincent de Paul s'était mis à l'école de l'archevêque réformateur de Milan. Sa seule affirmation doit faire foi, il est bien informé. Les textes d'ailleurs confirment ce qu'il avance (5). Aussi le savant Pierre de Marca est-il d'accord là-dessus avec le supérieur de Saint-Lazare. Prié par je ne sais qui d'examiner la *Fréquente*, il en repousse toute la doctrine de

(2) *Op. cit.*, IIe p., ch. 44.

(3) Voir dans Prunel, *Sébastien Zamet*, p. 265-268, le texte de cette pièce.

(4) S. V. de P., *Correspondance*, t. III, p. 368. Lettre du 10 sept. 1648.

(5) *Œuvres* de S. Charles (Edit. de 1754), p. 6, 78, 88, 304, 413, 436.

la pénitence ; il note qu'Arnauld abuse, quand il prétend s'appuyer sur saint Charles, observant du reste que ses canons pénitentiaux ne sont pas, en 1644, plus observés à Milan qu'à Paris (6).

Dans sa *Pénitence publique* (7), Petau n'a pas manqué d'exalter « ce glorieux archevêque de Milan, cet homme incomparable et vraiment apostolique, la gloire et l'ornement de notre âge et le parfait modèle des prélats ». Mais il dénie lui aussi à Arnauld le droit de s'autoriser d'un si noble exemple. Comme Vincent de Paul, il signale les actes des conciles de Milan et les exhortations si pressantes de l'Archevêque aux curés et aux prédicateurs, afin d'amener les peuples à la Sainte Table. Il rappelle, en outre, les industries suggérées à ses prêtres par le saint : profiter des événements de famille (naissance d'un enfant, voyage, grande affliction, grande joie, affaire difficile, réussite inespérée) pour inviter les chefs de famille à une communion extraordinaire. Petau aurait pu remémorer la recommandation faite par saint Charles aux parents de mener fréquemment à la Table Sainte « toute leur famille ». Il aurait pu insister sur les sages règlements par lesquels le zélé archevêque institua et multiplia, dans son diocèse, les solennelles communions générales, si étrangères à l'esprit de Port-Royal.

Même écourté comme il l'est, le chapitre de Petau a laissé Arnauld sans réplique. Pour prendre une revanche quelconque, le docteur janséniste s'est contenté d'insérer vers la fin de la *Tradition*, parmi ses documents, les ordonnances de saint Charles qu'il avait déjà commentées dans la *Fréquente* (8), et qui concernent les absolutions à différer.

M. Bremond, dans son chapitre, n'a point examiné le cas de saint Charles; mais il assure qu'il faut être « bien subtil », ou mieux « bien prévenu », pour ne point voir qu'Arnauld et saint François de Sales ont les mêmes principes eucharistiques. *A priori* c'est bien incroyable, car le fond de pessimisme amer, qui caractérise Port-Royal et la théologie de la *Fréquente*, est totalement inconnu à M. de Genève. Mais comme aime à dire M. Bremond : « Sait-on jamais ? » Voyons donc de près les textes. Je ne dis pas ceux qu'allègue ou vise notre académicien — il ne cite rien d'Arnauld ou de François de Sales et se contente d'affirmer sa thèse (9) ; — je dis les textes par lesquels Ar-

(6) Ce document de Marca se trouve dans un volume de pièces du même auteur (B. N. Fonds fr. 17623. fol. 172-179) ; il a été publié dans les *Analects juris pontificii*, t. 18, p. 385-399.

(7) *Op. cit.*, L. IV, ch. II.

(8) IIe p., ch. XXI-XXIII, VVIX-XXXI.

(9) *Op. cit.*, IX, p. 54.

nauld peut amener ses lecteurs à penser que sa doctrine eucharistique est exactement celle de l'évêque de Genève.

Au ch. XX de la 2e partie de l'*Introduction à la vie dévote*, François de Sales s'est expliqué à loisir sur la fréquente communion. Arnauld en retient cette phrase : « Pour communier tous les huit jours, il est requis de n'avoir ni péché mortel ni aucune affection au péché véniel et d'avoir un grand désir de se communier ». Cette exclusion de toute « affection au péché véniel » l'enchante, et encore cette ferveur de désir ; mais il est marri, au fond, que le saint soit partisan, comme les jésuites, de propager la communion hebdomadaire, et il s'efforce de minimiser le fait, autant qu'il le peut. Il observe donc que François de Sales « plus doux dans ses livres que dans sa conduite, faisait ses livres pour tout le monde, et conduisait les âmes selon leurs dispositions particulières » par le chemin de « toute sorte de bonnes œuvres et de mortifications, pour se détacher de leurs habitudes vicieuses et avancer dans la vie de la grâce, comme tous les saints ont pratiqué dans tous les âges de l'Eglise (10) ». De plus, Arnauld renchérit fort sur « l'excellence » des dispositions demandées par le saint docteur ; il remarque que celui-ci savait fort bien, comme d'ailleurs le P. Suffren, tenir à la communion mensuelle des femmes de vie réglée mais trop empressées à la Sainte Table (11).

Peut-être la lecture de ces passages en aura-t-elle imposé à M. Bremond qui aura cru sur parole, après tant d'autres, le docteur janséniste. Malheureusement, les belles ratiocinations d'Arnauld ne sont qu'un abus de confiance.

En réalité, on ne trouvera point, ni dans la *Vie dévote*, ni ailleurs, la théorie de différer pendant des mois l'absolution, pour mieux préparer à la communion ; ni celle d'exiger de longues pénitences ; ni celle que le regret présent, sous peine d'être une vaine apparence, doit précontenir la persévérance future ; ni celle de s'abstenir de communier, en expiation des péchés véniels commis ; ni celle de réduire les bonnes âmes à la communion mensuelle (12) ; ni celle des « dispositions formidables » qui seraient requises pour bien communier.

(10) *Fréquente*, IIIe p. ch. 44.

(11) *Tradition*, Préface, p. 260.

(12) L'unique texte invoqué par Arnauld sur ce point est cité exactement dans la *Fréquente* (1re p., ch. XXXVI) partiellement et mal dans la *Tradition* (Préface, p. 260) ; dans les deux livres il est interprété à faux, parce qu'il s'agit non d'une femme dévote, mais d'une fillette de onze ans qui venait de faire sa première communion ; parce que le saint envisage la communion tous les quinze jours. si l'enfant s'applique à mortifier « les petites imperfections de la jeunesse » ; parce qu'enfin il formule là une direction particulière (voir *Lettres*, éd. Annecy, III, 280. Lettre de juin 1607 à la présidente Brûlart).

Bref, rien du venin de la *Fréquente*. Si M. Bremond connaît une parole du saint qui infirme ces six affirmations, qu'il la produise.

En revanche, la *Vie dévote* et les *Lettres* de direction renferment de vives exhortations à la communion fréquente dont Arnauld fait l'économie en ses livres. M. de Genève parle avec cette ardeur, non seulement à des religieuses, à des femmes du monde faisant profession de piété, mais à des jeunes gens, tels que Celse-Bénigne de Chantal lancé dans les hasards de Paris et de la cour (13), à des gentilshommes engagés dans le tracas des affaires publiques comme le duc de Bellegarde.

O Philothée, écrit-il pour Mme de Charmoisy, les chrétiens qui seront damnés demeureront sans réplique, lorsque le juste juge leur fera voir le tort qu'ils ont eu de mourir spirituellement, puisqu'il leur était aisé de se maintenir en vie et en santé, par la manducation de son corps qu'il leur avait laissé à cette intention (14).

Et au duc de Bellegarde :

L'expérience m'a fait toucher du doigt en vingt-cinq ans qu'il y a que je sers les âmes, la toute puissante vertu de ce sacrement, pour fortifier les âmes au bien, les exempter du mal, les consoler, en un mot, les diviniser en ce monde, pourvu qu'il soit hanté avec la foi, la pureté et la dévotion convenable (15).

Et l'échelle de cette fréquence recommandée par le saint va, de la communion de tous les quinze jours à la communion de chaque dimanche, à la communion de plusieurs fois la semaine, à la communion quotidienne. Pour lui, au rebours de ce que pense Arnauld, communier tous les mois n'est pas communier souvent (16).

M. Bremond ne saurait ignorer la distance qui sépare la *Fréquente* (17) de la *Vie dévote* (18) sur la question de la communion des mariés, c'est la distance du oui au non ; il a lu sans doute les lettres (19) de saint François de Sales sur ces délicats et inévitables cas de conscience.

Arnauld prône les privations de communion, volontaires ou imposées, et il en exalte le bienfait par dessus toutes sortes de bonnes

(13) *Lettres*, IV, p. 377.
(14) *Vie dévote*, IIe p., ch. 20.
(15) *Lettres*, VI, p. 55.
(16) Dans la lettre concernant la fillette de la présidente Brûlart, l'évêque dit, après avoir indiqué ses conditions : « Vous la ferez communier souvent, c'est-à-dire de quinze en quinze jours ».
(17) Ire p., ch. 40.
(18) IIe p,, ch. XX.
(19) *Lettres*, III, 203.

œuvres et pénitences (20). Tous les retranchements de communion dont il est parlé dans la correspondance de M. de Genève, sont faits par la volonté des pères (21), des maris (22), des confesseurs (23). non par la sienne ; et il se contente de dire aux âmes plaintives qui qui le consultent : obéissez, Dieu bénira votre obéissance et suppléera.

Si nous en croyons Arnauld, François de Sales permet à Mme de Charmoisy de communier tous les dimanches parce qu'elle est une sainte (24) ; et à Mme de Chantal, tous les jours, parce qu'elle est une sainte plus héroïque encore (25). De vrai, l'abbesse de Puits d'Orbe, Mme d'Autherin, un gentilhomme inconnu, sont conviés par le saint à s'approcher toutes les semaines de la Sainte Table (26) ; Mme d'Aiguebelette, la présidente Brûlart, Mme de Charmoisy, plusieurs fois par semaine ; et la sœur Châtel, trois ou quatre fois et même plus souvent (27). Et qui donc a entendu dire que toutes ces bonnes âmes étaient des candidates aux honneurs des autels ? M. Bremond pourrait-il signaler les chapitres de la *Vie dévote* destinés à entraîner Mme de Charmoisy aux rudes autérités des saints tels que les conçoit Arnauld ? Et ne connaissons-nous point, par la correspondance même de M. de Genève, les difficultés qui faisaient « faillir » la présidente Brûlart dans un ménage mal commode (28), et les deux femmes contraires qu'il y avait en sœur Châtel (29) ? Le saint était encore mieux instruit de tout cela ; et il disait néanmoins à tout ce monde de communier fréquemment.

Il tenait exactement le même langage à la Mère Angéliqne, cette sœur fameuse du grand Arnauld, sans s'arrêter à ce que la « fille », comme il l'appelle, avait de hautain, d'autoritaire, de tracassier, d'orgueilleux et de vaniteux. « Communiez en paix, en toute humilité », lui écrivait-il — comme ces deux mots portent où il faut ! — « communiez... pour correspondre à cet Epoux, qui pour s'unir à nous s'est anéanti et suavement abaissé, jusqu'à se rendre notre viande et pâture, de nous qui sommes viande et pâture des vers (30) ». Cette

(20) *Fréquente*, Ire p., ch. 40.
(21) *Lettres*, III, 227.
(22) *Ibid.*, II, 351 ; III, 227 ; VIII, 4.
(23) *Ibid*, II, 360 : III, 166 ; V, 164 ; VII, 13 ; VIII, 4 ; X, 155.
(24) *Tradition*, Préface, p. 214.
(25) *Fréquente*, Préface, n. VIII.
(26) *Lettres*, II, 336, 393 ; X, 310 ; XI, 8.
(27) *Ibid.*, III, 66 ; VIII, 205 ; IX, 206 ; X, 157 ; *Vie dévote*, IIe p., ch. 30.
(28) *Lettres*, III, 166.
(29) *Lettres*, VI, 243 ; VIII, 215.
(30) *Lettres*, VIII, 440.

leçon discrète et pénétrante montre que le prélat, autant que la Mère de Chantal (31) et le P. Binet (32), savait combien l'abbesse de Port-Royal était « broncharde » et allait peu par « les basses vallées » chères à la Visitation. Mais, encore une fois, il lui donnait tout de même cette ferme consigne : « Communiez hardiment ».

Faut-il communier autant que d'autres, peut-être meilleurs? Oui. Plus que ces autres? Encore. Et si des curieux se demandent et demandent pourquoi ces communions si fréquentes — l'inconvénient est inévitable surtout dans un couvent de contemplatives — la réponse du clairvoyant directeur est nette à souhait :

Laissez, je vous prie, philosopher les autres sur le sujet que vous communiez; car il suffit que votre conscience et moi sachions que cette diligence de revoir et de réparer votre âme est grandement requise pour la conservation d'icelle. Et si vous voulez bien rendre compte à quelqu'une, vous lui pourrez bien dire que vous avez besoin de manger si souvent cette viande, parce que vous êtes faible et que, sans ce renforcement, votre esprit se dissiperait aisément (33).

Arnauld a une autre thérapeutique. Il l'expose doctoralement au P, Petau qui la méconnaît, le malheureux, en invoquant, comme saint François de Sales, la notion du besoin. C'est « renverser l'ordre de la médecine céleste », clame Arnauld indigné, c'est oublier la nature de l'estomac et les lois de la digestion; c'est « abuser de cette vérité mal entendue que tous les hommes sont malades, pour ternir l'une des plus importantes vérités » de l'art de guérir, à savoir « que les mêmes viandes qui fortifient les sains affaiblissent les malades (34) ». A quoi M. de Genève aurait répliqué avec toute la tradition : l'hostie est une nourriture-remède.

Je m'arrête. A quoi bon pousser plus loin l'analyse et la comparaison? Il n'y a pas seulement ici, comme le voudrait le brillant académicien, une différence « d'orchestration (35) », mais de principe et de conduite. Le docteur de la *Vie dévote* et celui de la *Fréquente* sont irréductibles l'un à l'autre. Il y a longtemps qu'on s'en doutait.

V

Venons aux jésuites. Jamais M. Bremond n'en a tant parlé que depuis qu'il n'est plus de leur Compagnie. Mais ce n'est pas le lieu de qualifier cette hantise, si commune à certaine classe d'émigrés de l'Ordre.

(31) *Ibid.*, IX, 195.
(32) *Ibid.*, X, 184.
(33) *Lettres*, V. p. 51. Lettre à Mme Vignod.
(34) *Tradition*, Préface, p. 215.
(35) *Op. cit.*, IX, p. 54.

Donc, dans le tome IX du grand œuvre, nous apprenons que les jésuites et Arnauld se sont disputés pour rien. L'auteur nous le signifie en anglais, à deux reprises (36), pour mieux nous convaincre sans doute du sérieux de son avis. S'ils avaient été intelligents et calmes, Petau, et les autres jésuites qui ont écrit après lui, auraient dit simplement : Le « bouillant réformateur » de Port-Royal vient trop tard ; « il y a cinquante ans » que nous l'avons « devancé (37). Pour ceux qui connaissent l'art subtil de M. Bremond à jeter des doutes sur les choses claires, rien d'étonnant dans ces propos : dès longtemps, il nous y a habitués. Examinons et procédons avec ordre.

Après tout ce que nous avons dit jusqu'ici, l'invraisemblance de la thèse apparaît et choque, au premier regard. La méthode de discussion suivie par l'auteur suffirait à la rendre suspecte. Petau est mis de côté, comme je l'ai déjà noté; aucune idée n'est donnée de son livre; par là même le lecteur est induit à penser que peut-être le grand théologien, trop compromettant, n'aura pas été suivi par ses confrères. Puis, jésuites antérieurs à la *Fréquente* et jésuites venus après sont invoqués au même titre. En bonne critique, rien de cela n'est recevable. Manifestement, la *Lettre* du P. Daniel (1712), le sermon de Bourdaloue sur la fréquente communion (1683), les *Considérations* du P. Crasset (1675), les *Epîtres* du P. Le Jeune (1665), la *Conduite* du P. Saint-Jure (1651) auraient dû être examinés en fonction de la *Pénitence* du P. Petau (1644). Et quant à ceux qui ont écrit avant Arnauld, ne doit-on pas croire que Caussin, dans la *Cour sainte*, Suffren dans l'*Année chrétienne*, auraient rédigé autrement certaines pages, à supposer que leurs livres eussent paru après la *Fréquente*? En tout cas, il y avait à marquer en quoi leur direction s'apparentait ou non à celle du P. Binet et du P. Coton, ces humanistes dévots. Ces patients travaux ont rebuté le génie capricieux et bondissant de notre historien. Il a préféré épingler à ses feuillets quelques alinéas de Caussin et quelques pages de Suffren, s'amuser à une longue analyse d'un jésuite espagnol que nous retrouverons tout à l'heure, et dénoncer les « hiatus de logique » de Bourdaloue.

Méthode à part, allons au fond.

A la fin de la préface de la *Fréquente*, Arnauld se défend de vouloir « faire par son livre un renouvellement général dans toute l'Eglise, en ce qui regarde la pénitence » ; il « condamne » cette pensée « d'extravagante en un particulier » et il la « considère comme également indiscrète et présomptueuse ». Mais, ne pouvant à lui tout

(36) *Op. cit.*, t. IX, p. 54, 78.
(37) *Ibid.*, p. 80.

seul rétablir dans l'Eglise la discipline de la pénitence publique abolie depuis des siècles, il veut au moins en ramener l'estime, en réveiller l'esprit, en ressusciter un point qui est le délai de l'absolution et de la communion. Ce dessein commande les deux livres de la *Fréquente* et de la *Tradition*, il en explique toute la doctrine et les conclusions. C'est donc en fonction de ce dessein qu'il convient de comparer aux siens les ouvrages des jésuites. Et par suite, pour déterminer de leur ressemblance foncière, il est indispensable d'examiner si les jésuites affirment, comme Arnauld :

1° La nécessité de différer, des mois durant, l'absolution et la communion, à tous les coupables de péché mortel, afin de leur donner le loisir de satisfaire d'abord à Dieu par les œuvres de pénitence, avant que d'être pardonnés et communiés ;

2° La règle à donner, à ceux qui commettent uniquement des péchés légers, de se priver eux-mêmes de la communion, en expiation de leurs fautes vénielles au moins les plus notables ;

3° Les inconvénients qu'il y aurait à généraliser la communion hehdomadaire ;

4° Les dispositions sublimes. — M. Bremond jadis préférait dire formidables, — requises pour toute communion digne et fructueuse.

Ces quatre affirmations résument très exactement les principaux enseignements d'Arnauld, notamment aux ch. 20, 21, 22, 36, 39 et 40 de la première partie de la *Fréquente*, et aux pages 156-184 de la préface de la *Tradition*. Ces leçons, étroitement liées entre elles, forment les pièces d'un système de religion dure, dicté par la considération exclusive d'un tremblant respect devant la justice et la sainteté du Seigneur. Dans aucun livre des jésuites nommés par M. Bremond, même ceux qu'il loue d'être « théocentristes », on ne découvrira un tel appareil de sévérité.

Tels et tels, en quelques-unes de leurs formules, sont plus rigoureux que le P. de Sesmaisons réfuté par Arnauld ; mais tous se souviennent que les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie sont d'admirables inventions de la miséricorde divine. A les rapprocher de leurs contemporains ou devanciers, il faudrait renvoyer, par exemple, aux fermes et sages propos de Richelieu dans son *Traité de la perfection du chrétien* (38), ou à telles pages du *Mémorial* (39) de Grenade, dans lesquelles le grand dominicain espagnol rappelle qu'à bien « considérer les choses, le monde souffre beaucoup plus de dommage pour s'éloigner des sacrements que pour s'en approcher

(38) Paris, Vitré, 1646, ch. XXII.

(39) L. III, ch. X. Le *Mémorial* de Grenade a été plusieurs fois traduit en français, dès la fin du XVI[e] siècle.

trop souvent ». M. Bremond insiste (40) pour nous faire croire que l'*Année chrétienne* de Jean Suffren, par ses règles sur la commission annonce déjà la *Fréquente*. Sa documentation ne va pas sans escamotage, car il a supprimé la « seconde règle » où il est dit ceci, devant quoi le grand Arnauld se fût signé d'horreur : « Le directeur ou confesseur peut accorder aux personnes mariées la communion tous les huit jours et quelques fêtes solennelles qui parfois arrivent sur semaine (41) ». Et quant à la « sixième règle » sur le délai de la communion, M. Bremond sait aussi bien que moi qu'elle n'a ni l'outrance ni la théologie inexacte de la théorie d'Arnauld.

Il est certes piquant d'affirmer qu'avec Caussin, Suffren et Le Gaudier leurs devanciers, Nouet, Saint-Jure, Le Jeune, Crasset, Bourdaloue, Daniel, ne sont séparés d'Arnauld que par « un imperceptible fossé ». Mais le propos n'est qu'une gageure. Arbitrairement M. Bremond limite le problème à l'abus du sacrement de l'autel. Oui, Arnauld et les jésuites du XVII[e] siècle ont en commun la détestation des communions sacrilèges, la crainte des communions indévotes et l'opinion que la communion quotidienne doit être le fait de rares personnes du monde. Mais, en tout le reste, ils sont irréductibles adversaires, comme je l'ai indiqué plus haut. Et voilà à quoi se résout, sous l'apparence d'une démonstration par textes parallèles, le paradoxe littéraire de l'ingénieux écrivain. Les assimilations qu'il hasarde ne sont valables qu'à la condition de commencer par minimiser indûment les exigences et les conclusions pratiques d'Arnauld.

Sur les « oscillations » et les « hiatus de logique » reprochés à Bourdaloue, je laisse au P. Daeschler de défendre ce grand homme, en se défendant lui-même, s'il le juge à propos.

M. Bremond se demande si je connais la *Pratique de la communion fréquente* du P. Hernandez Chirino de Salazar, si j'y attache quelque valeur et pourquoi je me suis tû jadis de ce livre (42).

Rien n'est plus facile que de satisfaire la curiosité maligne du questionneur. Je connais Chirino de Salazar, sa carrière de professeur à Alcalà, et sa fin moins belle (43) ; je connais aussi son ouvrage

(40) *Op. cit.* IX, p. 92-96.

(41) L'*Année chrétienne*, t. 1, 2[e] V. p. 334. Le texte que M. Bremond allègue comme seconde règle est en réalité la troisième dans Suffren ; la suppression d'une partie du texte s'aggrave donc, par hasard, d'un changement dans la numérotation des règles.

(42) *Op. cit.*, IX, 91.

(43) Le livre de Salazar (dédié à la comtesse d'Olivarès) fut publié par le libraire madrilène Luis Sanchez, en 1622. C'est un volume de 316 feuillets intitulé *Práctica de la frecuencia de la sagrada comunión*

sur la communion. Je puis même préciser que c'est exactement le 10 et le 11 septembre 1910 dans la bibliothèque épiscopale de Vich en Catalogne. que j'ai lu, en son texte espagnol, cet ouvrage dont je savais par ailleurs le contenu. Je n'en ai point parlé dans *Pour la communion fréquente et quotidienne*, parce que j'avais commencé alors un travail sur la communion quotidienne en Espagne au XVIIe siècle; travail que je n'ai jamais achevé faute de loisirs. Il a fallu, à deux reprises, me contenter d'une brève esquisse (44); en attendant le tableau définitif où Salazar aurait eu sa place certainement.

Sommervogel n'a pas commis l'oubli dont M. Bremond l'accuse (45). Salazar figure au tome II, cc. 1148-1151, sans oublier ni la traduction française du dominicain Guillot, ni l'édition postérieure de Camus. M Bremond n'a pas su chercher. Il s'égare aussi sur l'origine de la *Práctica*. Les *Alumbrados?* Non, *magni passus extra viam*. En lisant *Pour la communion fréquente* et *Michel Molinos*, mon critique aurait trouvé les indications utiles. Pour son profit, je répète en bref ce que j'ai dit dans ces deux livres, puisqu'il ne sait pas encore cette histoire.

Il y a, en Espagne, une littérature en faveur de la communion quotidienne, qui va se généralisant de 1608 à 1670. Dans cette campagne, fraternisent des bénédictins, des franciscains, des mercédaires, des clercs réguliers mineurs, des prêtres séculiers. En travers se jettent les jésuites. Pourquoi? La raison en est simple. Les prêtres de la

que cada uno deve usar conforme a su estado y al aprovechamiento de su alma. L'approbation est de Fray Diego del Escorial, franciscain déchaux du couvent de Madrid San Gil el Real. — Sur le personnage lui-même et les difficultés que suscita son attitude à la Cour de Madrid, voir Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, t. V, p. 217-232. Salazar, né en 1576 à Cuenca (Espagne), entré au noviciat en 1592, expliqua pendant douze ans l'Ecriture Sainte à Murcie, Alcalá et Madrid, et mourut à Madrid le 4 octobre 1646. Il vivait donc encore au moment où Petau et Arnauld l'appelaient en témoignage. Confesseur du duc d'Olivares, il suscita à ses supérieurs des difficultés par suite du rôle actif que lui ménagea la confiance de son dirigé et du roi Philippe IV, dans les affaires politiques; il fut nommé par le roi, malgré l'opposition du P. Général Vitelleschi et du Pape Urbain VIII, évêque de Malaga, puis archevêque de Charcas (Sucre, en Bolivie) et conseiller du Tribunal suprême de l'Inquisition. Il vécut dès lors en marge de son Ordre et revendiqua ces titres, lors de la publication, en 1642, d'un commentaire sur le Cantique des Cantiques, « allegorico sono et prophetica, mystica, hypermystica expositione productum », Lyon, Prost, 2 vol. in-folio. Chose curieuse, Astrain ne fait aucune allusion au traité de la fréquente communion.

(44) *Pour la c. f. et q.*, p. 34-35; *Michel Molinos*, p. 27-30.

(45) *Op. cit.*, IX. p. 79.

Compagnie ont une règle 26e dont voici la teneur exacte : « Il est de la piété d'exhorter les fidèles à communier fréquemment ; [les nôtres] doivent toutefois avertir ceux qu'ils verraient empressés à communier de ne le point faire plus souvent que tous les huit jours, surtout s'ils sont mariés ». Cette règle (qui n'est pas antérieure à 1567) est devenue peu à peu un immuable canon, surtout à partir de l'Instruction où Aquaviva, en 1594, défend aux siens de permettre aux laïques, nommément aux mariés, la communion plus qu'hebdomadaire, sans en référer au provincial.

Aussi lorsque Pedro de Marcilla, bénédictin de Compostelle, adressa au P. Aquaviva, le 17 avril 1613, une lettre pressante qui suppliait le général d'abroger la règle 26e des prêtres et l'instruction qui l'aggravait, Aquaviva répondit par la plume du P. Louis du Pont, le 8 mai 1613. que la règle 26e était la sagesse même. Marcilla maintint son opinion que la règle était fatale (10 mai 1613) : et il publia cette correspondance dans un sien opuscule sur la communion quotidienne.

Comprend-on maintenant pourquoi les jésuites d'Espagne ont fait obstruction à la propagande de la communion quotidienne dans leur pays ? Après la mort d'Aquaviva, ils gardèrent les mêmes positions. La *Práctica* de Salazar (1622), et la *Disputatio* XVIIe de Lugo dans son traité de l'Eucharistie, sont un épisode de la controverse que j'ai rappelée. Les deux Espagnols sont des plaideurs qui veulent faire triompher la règle de leur Ordre et ils le disent (46). Sans cette règle (47) leurs écrits n'auraient jamais été faits comme ils sont. Bien entendu, leur parade ne désarma point leurs adversaires.

J'en dirai plus long le jour où j'achèverai le livre qui traîne depuis vingt ans.

Quant au point de savoir si Arnauld, à qui Petau a découvert Salazar, a mieux compris le dit Salazar que Petau lui-même, j'oserai, contrairement à M. Bremond (48), donner raison à Petau. Et c'est

(46) Jean de Lugo était professeur de philosophie à Valladolid, lorsque furent échangées, en 1613, les lettres de Pedro de Marcilla et de Luis de la Puente ; il nomme Marcilla dans sa dissertation et aussi la règle 26e. — Salazar invoque aussi les traditions de son Ordre.

(47) Saint François de Sales s'est heurté à cette règle, pour une de ses dirigées qui était en même temps pénitente du recteur du collège de Chambéry. Il s'ensuivit une lettre du saint où se joignent en perfection son humilité, sa bonne grâce et son indépendance : il laisse à « ses braves maîtres » leur règle, mais il garde « son opinion contraire ». *Lettres*, X, p. 157.

(48) *Op. cit*, IX, p. 89.

aussi ce que fait le savant Pierre de Marca (49). Petau (50) a précisé en effet, avec exactitude, comment, sur les dispositions requises pour bien communier, snr la communion hebdomadaire, sur le délai de l'absolution et de la communion, la *Practica* diffère de la *Fréquente* (51).

Au sujet de la pensée de saint Ignace sur la communion quotidienne, l'historien du sentiment religieux me fait de multiples procès : 1° j'aurais dit que saint Ignace « enseignait de conseiller à tous la communion quotidienne » ; 2° j'aurais usé d'un « argument unique », la lettre à Thérèse Rejadell, qui « prouverait le contraire » de ce que j'avance ; 3° entre Salazar et Madridius il n'y a point de « différence appréciable » ; si donc je contredis Salazar, je dois aussi contredire Madridius, que pourtant je « donne comme réflétant exactement la pensée de saint Ignace » ; 4° tout en laissant « aux savants de décider », M. Bremond insinue que c'est moi qui m'égare sur la la pensée du fondateur de la Compagnie.

En attendant que « les savants » daignent s'occuper de mon procès, je vais fournir ici quelques informations indispensables. Il est très ennuyeux, quand il s'agit de choses qui importent, de perdre du temps à régler de petits comptes personnels. Faisons vite.

Ad primum : je n'ai pas dit ce que M. Bremond me fait dire, et je le montrerai à l'évidence bientôt, en citant mes paroles expresses.

Ad secundum : pour faire connaître la pensée eucharistique d'Ignace, j'ai utilisé, outre la lettre à Rejadell, celle aux habitants d'Azpeitia, des faits empruntés aux *Monumenta Societatis*, le *Libellus* du P. Madrid (52).

Ad tertium : entre Salazar et Madridius, il y a des différences appréciables et je dirai lesquelles; ce qui permet de renier l'un sans renier l'autre.

Ad quartum : il sera répondu par tout ce qui va suivre. Mais dès l'abord, il saute aux yeux que la publication des *Monumenta Societatis* permet aujourd'hui de connaître les commencements de la Compagnie beaucoup mieux que ne le pouvait Salazar.

Laissons tout cela. M. Bremond est persuadé qu'avec Salazar, la règle 26e des prêtres, et la règle sur la communion des étudiants de la Compagnie, il est à même de discuter sur le problème qui nous divise. Erreur totale, mauvaise méthode. L'auteur est véritablement

(49) Document cité plus haut.

(50) *De la pénitence publique*. L. V, ch. VI et VIII.

(51) Il ne saurait être question de nier les dons de Salazar louangés par M. Bremond ; mais la *Práctica* n'a pas eu d'autre édition que celle de 1622. Nicolas Antonio n'en mentionne pas d'autre de langue espagnole.

(52) *Pour la communion fréquente*, p. 5, 10, 20-21, 21-23.

dans la nuit sur la question qu'il prétend éclairer. Le paradoxe dans le domaine du connu, et l'intuition dans le domaine de l'inconnu, sont des moyens sûrs d'intéresser les lecteurs, lorsqu'on a une plume d'académicien ; mais on ne saurait par là atteindre qu'à la vérité du roman. Pour savoir exactement en quoi a consisté la propagande eucharistique voulue par S. Ignace et réalisée par ses fils, il est indispensable de lire le *Chronicon* de Polanco, les *Epistolae* du fondateur, les *Litterae quadrimestres* de ses missionnaires, sans parler de certaines pages des *Commentaires* de Salmeron sur l'Evangile, du *Libellus* du P. Bobadilla, et du *Libellus* du P. Christophe de Madrid. Ce dernier livret excepté, M. Bremond a sûrement négligé le reste, car il n'y fait aucune allusion dans ses références et notes. De là sans doute son incompétence manifeste.

Avec l'introduction que j'ai mise en tête de mon édition du *Libellus* de Christophe de Madrid, il aurait pu apprendre quelque chose de l'essentiel. Mais il s'est défié peut-être d'un volume où manquent toutes les références ; et il aura pensé que j'exprimais là des opinions personnelles et discutables.

Eh bien ! non. Ce n'est pas mon opinion seulement, c'est un fait établi, sur pièces irrécusables, que saint Ignace a voulu sur la communion faire dans son Ordre l'unité de pensée (53) ; qu'il a songé pour cette fin à un traité en forme ; qu'il a demandé ce traité à Oviedo, à Bobadilla, à Salmeron ; que l'opuscule de Bobadilla a circulé dans quelques maisons pour y servir de norme ; que celui de Salmeron a été publié à Naples en 1556 ; qu'une nouvelle édition d'une rédaction plus soignée, revue et reprise par le P. de Madrid, est sortie, en 1557, des presses de la Compagnie à Rome (54) ; que si saint Ignace est mort sans avoir vu ce livret, tout cela néanmoins a été fait par ses ordres (55). C'est donc à bon droit qu'après avoir rappelé ces détails, il y a plus de vingt ans, je concluais : le *De frequenti usu Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti libellus* du P. de Madrid est « le testament » eucharistique de saint Ignace (56).

Rien n'est plus facile que de découvrir dans les *Commentaires* de Salmeron, mais dispersés en différents traités, les éléments de son opuscule de 1556 aujourd'hui introuvable. Sur les fruits de l'Eucharistie, la préparation à la Sainte Table, la digne et fructueuse

(53) *Epist. et Instr.*, VII, p. 219 ; *Chronicon*, VI, p. 538.

(54) L'édition porte au bas du titre : *Romae in aedibus Societatis Jesu.*

(55) *Ep. et instr.*, VII, p. 219, 314, 735 ; IX, p. 15, 339, 669 ; XI, p. 15, 100, 136.

(56) *Pour la communion fréquente et quotidienne*, p. 24.

communion, la fréquence, les objections à résoudre (57), Salmeron et Madrid se rejoignent.

De même Madrid et Bobadilla. L'écrit autographe de celui-ci subsiste encore (58). Les principes des deux *Libellus* sont tout pareils ; mais l'accent est différent, Bobadilla est plus direct et véhément, il écrit contre un abus de pouvoir.

Le *Libellus* de Madrid a sur les lettres d'Ignace, écrites par Polanco, l'avantage d'envisager la question eucharistique dans son ensemble ; il a sur les écrits de Bobadilla et de Salmeron l'avantage d'être un manifeste plus définitivement officiel. Ouvrons-le donc en toute confiance.

Dès le seuil du livret, ces lignes :

Pour les personnes dévotes, tant séculières que régulières, et point trop complètement engagées dans les affaires profanes d'ici-bas qui détournent l'esprit des choses divines, la réception quotidienne de la sainte Eucharistie est sans aucun doute chose louable et fructueuse ; c'est ce que prouve l'autorité des plus graves docteurs, durant les siècles passés, et des théologiens scolastiques d'époque plus rapprochée ; ce que démontrent aussi, comme nous le verrons bientôt, les raisons les plus solides. Une telle pratique ne mérite aucun blâme, mais plutôt les plus grandes louanges (59).

Et au ch. III, à propos du célèbre *nec laudo nec vitupero* attribué à saint Augustin :

Le même saint docteur s'exprime comme il suit dans la lettre 118 à Januarius : « Si certains assurent qu'il ne faut pas recevoir chaque jour l'Eucharistie, d'autres affirment qu'il faut la recevoir chaque jour ; que chacun fasse, d'après sa foi, ce qu'il croit pieusement devoir faire ». Ainsi donc saint Augustin ne condamne pas ceux qui communient tous les jours ; mais il conseille à chacun ce qu'il estimera, selon sa croyance, pouvoir faire religieusement. Pourquoi vous (60), avec autant de témérité que de facilité, censurez-vous ceux qui par dévotion et selon leur conscience veulent pieusement communier tous les jours ? C'est le raisonnement même de sainte Catherine de Sienne (61)...

(57) *Op. cit.*. t. IX, p. 183-177 ; 325-333 ; 336-345 ; 366-361.

(58) Je l'ai découvert à Rome en 1911 et j'en ai publié une longue analyse dans les *Recherches de science religieuse*, janv.-avril 1916, p. 34-49. C'est une réponse à la question : l'évêque peut-il taxer les communions de ses diocésains ?

(59) *Pour la c. f. et q.*, p. 79.

(60) Madridius s'adresse ici aux prêtres ses contemporains, détracteurs de la communion fréquente et quotidienne. M. Bremond se plaint (*op. cit.*, IX, p. 77) que le *Libellus* ne désigne personne ; il aurait trouvé dans les *Litterae quadrimestres* et dans le *Chronicon* de Polanco de quoi identifier ces opposants.

(61) *Ibid.*, p. 99.

... La communion peut être bonne ou mauvaise, utile ou inutile. Comme elle est la vie pour les bons, elle est la mort pour les méchants. Mais si quelqu'un la reçoit avec foi et dévotion, comment pourrait-on dire qu'il ne la reçoit pas bien et avec grand fruit? Que nos adversaires cessent donc de nous opposer l'autorité d'un docteur qui leur est ouvertement contraire et confirme la vérité que nous soutenons (62).

Christophe de Madrid fait un raisonnement analogue, là où il s'explique sur la communion dans l'Eglise naissante, sur le « pain quotidien » demandé au *Pater*, sur la communion quotidienne en Ethiopie (63), etc. Rien de pareil dans le livre de Salazar.

On voit par là s'il est vrai, comme M. Bremond l'assure à deux reprises, que le *Libellus* du P. Christophe de Madrid « laisse délibérément de côté la question de la communion quotidienne (64). » Etait-ce possible? L'agile écrivain n'a pas eu le temps d'apercevoir deux choses : l'importance qu'avait pour Ignace et les siens ce qu'ils appelaient la pratique de la primitive Eglise ; il n'a pas remarqué non plus que ces hommes de zèle prêchent partout la communion *au moins* hebdomadaire. C'est la formule que les compagnons d'Ignace arborent à l'envi dans toutes leurs courses apostoliques. Et nous en avons, entre autres, un témoignage indiscutable dans les règles rédigées à Parme, pour une confrérie, par Pierre Le Fèvre (65) en 1540 : *Non vogliate anco mai mancare di confessarvi et communicarvi almeno ogni settimana una volta.* Cet *au moins* ouvre forcément la porte à une communion plus fréquente. Et « très délibérément ». Il manque à l'historien trop pressé du sentiment religieux la connaissance de certains faits, qui l'auraient aidé à bien comprendre les textes.

Du *Libellus* (66) passons aux lettres de Polanco. Celui-ci écrit au P. Domenech, le 1er février 1554 :

Au sujet des laïques de la maison, l'ordinaire est qu'il communient une fois la semaine. A quelques-uns on commande de communier une deuxième fois, ce qui se fait à cause de la nécessité où ils sont d'être aidés plus souvent par les sacrements. A d'autres on permet, à cause de leur grande dévotion. Et quand il se rencontre quel-

(62) *Ibid.*, p. 98.
(63) *Ibid.*, p. 111, 129, 133, 135, 145.
(64) *Op. cit.*, IX, p. 73, 91.
(65) A l'encontre de certains historiens de la communion fréquente, j'ai établi ce fait dans les *Recherches* de mars 1910, p. 174-179.
(66) On sait le bel éloge que Petau a fait du *Libellus* du P. de Madrid S'il avait su que le P. de Madrid avait derrière lui Salmeron et saint Ignace en personne, il aurait mieux compris pourquoi l'auteur obscur du *Libellus* parlait avec tant de pertinence.

que fête très solennelle, on leur permet plus facilement à tous cette seconde communion. Avec ceux du dehors, il semble qu'on puisse procéder de même. Et l'expérience montrera ce qui aidera le mieux celui-ci ou celui-là en particulier (67).

Il se pourrait bien que ce texte apprenne quelque chose à M. Bremond, qui croit connaître les observances de la Compagnie. Je tire immédiatement la philosophie de cette lettre. Pécheur lui-même, avant sa conversion commencée à Loyola et achevée à Manrèse, Ignace garda toute sa vie une âme très pitoyable aux pécheurs, et ses directives eucharistiques s'en ressentirent, la notion du besoin y est essentielle.

Concernant la communion quotidienne, Polanco écrit au P. Philippe Leerno, à Modène :

On ne juge pas convenir de tirer hommes et femmes aux sacrements tous les jours, bien qu'on le permette à quelques-uns très dévots et très bons : la communion sur la semaine, outre celle du dimanche, se peut concéder plus facilement surtout à l'occasion des fêtes (68).

Au même, quinze jours après :

Quant aux personnes qui ont l'habitude de fréquenter la communion tous les jours ou plusieurs fois la semaine, qu'on ne leur défende pas de suivre leur dévotion, et qu'on ne les en blâme pas. Si elles demandent conseil, on pourrait dire son sentiment selon ce qui déjà a été écrit ; et quand on verra telle disposition dans leurs âmes qu'on n'estimera pas convenable qu'elles communient aussi souvent, et que ce conseil sera accepté de bon gré, on pourra la leur donner. Finalement, la discrétion doit régler ces actes (69).

M. Bremond, qui devine les faits, est persuadé que la cause de la communion fréquente fut très vite gagnée et que les jésuites n'y eurent point tant de peine que le disait Nouet ou que Madridius l'insinue. Ce sont là conjectures en l'air. Celui qui les hasarde n'a point lu le *Chronicon* de Polanco, qui résume si exactement la vie de la Compagnie commençante, ni le recueil des lettres écrites de partout au général. En réalité, l'apostolat eucharistique des premiers jésuites fut traversé en bien des endroits, surtout par les prêtres indignes de leur vocation et jaloux de continuer à vivre dans leur inertie, aussi bien que par des religieux jaloux de l'Ordre nouveau. Les succès furent divers selon les endroits et selon la valeur du missionnaire, quoique partout une élite chrétienne ait été créée, maintenue au

(67) *Ep. et instr.*, VI. p. 269.
(68) *Epist. et instr.*, VI, p. 281, Lettre du 3 février 1554.
(69) *Ibid.*, VI, p. 327. 17 février 1554.

moyen de confréries ou ligues de noms variés, et qui toutes, sous des appellations différentes, étaient de vraies ligues de communiants. Ici c'est la communion mensuelle, là la communion hebdomadaire qui triomphe. Naturellement le *devotus femineus sexus* est généralement plus vite gagné et plus empressé. Avec des nuances marquées, ces résultats s'obtiennent, dans les Flandres, en Allemagne, en France, quoique moins rapidement qu'en Italie et en Sicile, en Espagne et en Portugal, Dans ces derniers pays (non pas seulement à Barcelone et à Valence, ainsi que je l'ai raconté jadis, mais à Coimbre, à Ferrare, à Modène, à Naples) il advient que, sous la direction de leurs confesseurs jésuites, des personnes du monde, hommes et femmes, communient trois fois par semaine ou même tous les jours. De Rome viennent des conseils de prudence : on estime qu'il « ne convient pas de tirer aux sacrements tous les jours » la foule des chrétiens, parce qu'on a le souci que les communiants fassent honneur aux sacrements, et désarment la critique des détracteurs de la Table Sainte ; mais d'autre part, si des gens ont l'habitude de communier tous les jours ou plusieurs fois la semaine, qu'on ne les « blâme » pas et qu'on « ne leur défende pas de suivre leur dévotion » ; sauf à les modérer avec précaution, si leurs dispositions ne sont pas ce qu'on voudrait (70). Telles sont les conclusions de fait, que comportent les documents.

Arnauld pense être fort adroit, en faisant remarquer (71) que la communion hebdomadaire d'Ignace, à Manrèse, était précédée de huit jours de jeûne et de prière. C'est une pure avocasserie. Elle ne vaut ni contre la communion hebdomadaire qu'il reproche aux jésuites du XVIIe siècle de généraliser, ni contre la communion quotidienne. Jamais Ignace n'a soumis à son régime manrésien ses pénitents de Rome qui communiaient tous les dimanchea. De même ses fils, de son vivant. Et les jésuites de Paris, qui scandalisaient Arnaud, faisaient très bien d'imiter leur père « en rendant la communion hebdomadaire » autant que possible « commune à toute sorte de personnes ».

A combien d'âmes Ignace et ses compagnons, de 1540 à 1556, ont-ils permis la communion quotidienne? Nous ne le saurons jamais, faute de documents. Mais cette question de chiffres n'importe pas autant qu'il peut sembler au premier abord. Ce sont les enseignements de principe qui suffisent à nous éclairer. Et ceux-là sont nettement exprimés dans les textes invoqués plus haut. Or, dans ces textes, rien du *Sancta Sanctis* cher à Arnauld, c'est une « sainte liberté (72) »

(70) *Ep. et instr.*, VI, p. 281, 327.
(71) *Fréquente*, IIIe p., ch. 12.
(72) Voir tout l'épilogue du *Libellus* (*op. cit.*, p. 173-177).

qui est prêchée ; rien des dispositions arnaldines qui effaraient saint Vincent de Paul, mais le souci d'une « conscience bien examinée et pure » afin que, selon le mot de Salmeron, « l'hostie sainte entre en elle comme le semblable dans le semblable (73) ».

C'est en présence de toutes ces données, que j'écrivais en 1910 :

La communion quotidienne est dans la perspective du zèle d'Ignace ; c'est un but éloigné vers lequel lui et les siens marchent avec prudence, mais auquel ils touchent cependant dès que les circonstances extérieures n'y font pas obstacle, encore qu'ils n'osent, à eux tous seuls, y conduire hardiment les âmes (74).

Je pense encore aujourd'hui que ces lignes sont l'expression de faits certains.

VI

Salmeron, Bobadilla, Madridius ont une documentation patristique plus ou moins commune ; mais qui est fort différente de celle d'Arnauld. Et cela se comprend à merveille. Soit dans la *Fréquente*, soit dans la *Tradition*, Arnauld n'a colligé que des textes eucharistiques cadrant avec ses théories sur la longue pénitence indipensable à la plupart des chrétiens.

Laquelle de ces deux documentations dissemblables est la meilleure ? Chacune a ses déficiences ; celle d'Arnaud est la moins exacte.

Touchant la pénitence publique, sa nécessité et son extension, si M. Bremond daigne lire le solide et récent volume du P. Galtier, il pourra se rendre compte de la valeur des raisonnements d'Arnauld, et de l'usage qu'il faut faire des textes (75).

Au sujet des pages d'Arnauld dans la *Tradition*, sur les dispositions requises à la Table Sainte, M. Bremond écrit : « C'est un assez beau morceau et auquel il ne semble pas qu'on ait essayé de répondre. Ç'eût été d'ailleurs difficile... Pesé dans la balance doctorale [Arnauld] n'est en effet que l'interprète des anciens Pères... (76) ».

Arnauld savait les Pères, comme Pascal les casuistes. S'il a travaillé lui aussi sur de petits papiers, il devait les contrôler. S'il a lu vraiment les auteurs qu'il cite, son enquête n'en est pas moins incomplète et vicieuse. Incomplète, parce qu'il passe sous silence un certain nombre de Pères. Vicieuse, parce qu'il ne donne pour aucun l'ensemble de sa doctrine eucharistique ; parce qu'il était, pour tous,

(73) *Commentaires*, t. IX, p. 355.
(74) *Op. cit.*, p. 21.
(75) *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1932.
(76) *Op. cit.*, IX, p. 54.

leurs invitations pressantes à la communion et ce qu'ils disent des vertus médicinales de l'Eucharistie ; parce qu'il supprime tous les endroits qui constatent l'usage de la communion quotidienne ou plus qu'hebdomadaire ; parce qu'il ne laisse rien soupçonner de l'état vrai des chrétientés que gouvernaient ces saints évêques ; et enfin parce qu'il lui arrive de truquer et de défigurer les textes. C'est sous toutes ces réserves que le grand Arnauld est le « fidèle interprète des anciens Pères ». Et partant il est moins malaisé que notre académicien ne l'imagine, de le réfuter.

Arnauld est loué d'avoir « justement » et « habilement » rattaché à l'amour de Dieu tout le problème des dispositions requises pour la communion (77). Cet « habile » et « juste » rattachement ne fait pas avancer la question d'un pas. Evidemment l'amour de Dieu nous est commandé ; et ce premier commandement est supposé par tous les autres ; et si l'amour est requis quelque part, c'est, bien sûr, dans l'usage de ce sacrement dans lequel l'amour divin s'est surpassé lui-même. Mais, de la charité, comme des autres vertus dont elle est la reine, le directeur d'âmes doit se demander où finit l'obligation grave ? Celui-là s'en acquitte sûrement, qui préfère revenir à Dieu par une bonne confession que de demeurer en état de péché mortel. Certes Dieu, étant ce qu'il est, le souverain bien et la souveraine beauté, mérite infiniment mieux . Mais puisqu'il se contente d'un beaucoup moindre hommage, et qu'à l'homme qui le préfère au péché mortel il donne le ciel en récompense, pourquoi les confesseurs ne donneraient-ils pas à cet homme l'hostie sainte ?

Pour les fidèles de n'importe quel âge et quelle condition, une seule question est décisive : « Etes-vous vivant et voulez-vous vivre ? » Pour entretenir et faire grandir ce vouloir vivre, l'Eglise n'a jamais proposé de moyen, meilleur en soi ni plus efficace, que la sainte communion. Le Saint-Sacrement est par excellence le sacrement de la « vie ». En l'annonçant, le Christ l'a qualifié de la sorte. Et il s'est souvenu que les hommes, sur terre, sont tous des imparfaits et des malades qui ont besoin de remède autant que de nourriture.

Les jésuites du XVIIe siècle l'ont compris mieux qu'Arnauld.

Beaucoup mieux qu'Arnauld, ces jésuites du temps de Louis XIII ont usé de miséricorde envers les pécheurs, suivant en cela les enseignements et les exemples de Jésus-Christ que nous rapporte l'Evangile. Que si leur pensée avait été plus proche de la pensée de saint Ignace ; s'ils avaient pris Christophe de Madrid et Salmeron pour maîtres, non Lugo, ils auraient encore été plus secourables aux pécheurs et aux justes.

(77) *Op. cit.*, IX, p. 54.

Un janséniste du XVII[e] siècle a écrit :

De cette vérité si certaine et si terrible que la piété est rare et qu'il y a peu de conversions, il s'ensuit évidemment qu'il doit y avoir peu d'absolutions et peu de communions. La conséquence est claire et immédiate (78).

On ne saurait mieux exprimer, en moins de mots, ce qui est l'âme même du livre inhumain d'Arnauld.

C'est là disserter en spéculatif dominé par les préjugés de Saint-Cyran. Les apôtres raisonnent et agissent d'autre sorte. Ils se penchent sur les blessés de la route ; comme le bon Samaritain de l'Evangile, ils les soignent ; ils appliquent sans se lasser à leurs blessures, dit Salmeron, « le baume » de l'Eucharistie, jusqu'à ce que les plaies se ferment. L'expérience apprend que la guérison est lente ; elle apprend aussi que la guérison est infaillible, à la seule condition que le malade veuille revenir à la santé, en usant indéfiniment du médecin et du remède.

Assurément les abus du sacrement sont possibles. Ils commencèrent la nuit du premier Jeudi Saint ; ils furent réels à toutes les époques ; ils se produisent partout où un usage prévaut ; l'usage de communier une fois l'an, une fois le mois, une fois la semaine, n'en est pas plus exempt que l'usage de communier tous les jours. Mais est-ce de l'abus qu'il faut prendre sa règle ?

Que pensa Rome de la *Fréquente ?* Vaste matière à remuer : le conseil de la reine Anne d'Autriche délibéra sur le livre, les évêques écrivirent des lettres à Rome en sens divers, et des délégués furent envoyés au pape par Arnauld. Faisons court. Un peu moins court, toutefois, que M. Bremond, qui se contente dire : je ne tiens pas le livre pour « irréprochable » ; mais, après tout, Rome l'a examiné mûrement et « a refusé de le condamner ». Il aurait fallu rappeler la question janséniste brûlante dans notre pays, la Sorbonne et l'épiscopat divisés, le nombre croissant des prélats et des docteurs qui approuvèrent le livre, au fur et à mesure des rééditions. Il aurait été bon aussi de mentionner le vote de Lugo. Lugo ne fut pas étranger à la résolution prise par le pape de garder le silence. Sa réputation de théologien était hors de pair et il venait d'être appelé au Sacré Col-

(78) Claude de Sainte-Marthe, confesseur des religieuses de Port Royal, a écrit des *Traités de piété ou discours sur les devoirs des prêtres.* Dans l'édition de 1770, l'éditeur a ajouté aux dix entretiens de Sainte-Marthe un entretien onzième, dû, dit-il, à « un ecclésiastique qui a longtemps exercé le saint ministère ». C'est à cet entretien que j'emprunte la citation faite.

lège. Nous avons sa consultation. C'est par là que je veux finir ces pages.

Il serait imprudent de condamner Arnauld, dit Lugo, parce qu'on risquerait de le pousser ainsi à une révolte ouverte. Les disputeurs ont mis trop de vivacité dans leur polémique. Mais il faut bien avouer qu'Arnauld parle souvent d'une manière ambiguë, peu cohérente, surtout quand il dispute. Dans une préface nouvelle, l'auteur devrait s'expliquer catholiquement, biffer de son livre l'éloge de Jansénius, qui est injurieux au Saint-Siège, supprimer la théorie de deux chefs de l'Eglise, laisser aux confesseurs le soin de décider et de la fréquence des communions et du délai de l'absolution.

Pour amener la paix des esprits, le Saint-Père pourrait écrire une lettre apostolique, où seraient touchés quelques points de doctrine, qui serviraient désormais de norme aux écrivains catholiques (79).

Tel est le jugement de Lugo ; et voici les points de doctrine qu'il indique : 1° qu'il n'y a aucune obligation de différer l'absolution et la communion aux pénitents coupables de péché mortel, jusqu'à ce qu'ils aient accompli la pénitence imposée ; *a fortiori* ne peut-on pas leur interdire l'audition de la messe, le cas d'excommunication ou d'interdit mis à part ; 2° on ne doit pas imposer de pénitence publique pour les péchés secrets et il n'est pas expédient de le faire ; 3° le ministère des confesseurs n'est pas seulement nécessaire pour taxer la pénitence ; 4° un chrétien, même impliqué dans les cupidités terrestres et les passions mauvaises, s'il communie sans péché mortel, reçoit, à chaque communion, une augmentation de grâce ; 5° la contrition parfaite, même en dehors des œuvres de pénitence accomplies, apporte la rémission du péché mortel *quod culpam et quoad paenam ;* 6° un chrétien en état de grâce, fût-il imparfait, par une communion faite religieusement, donne à Dieu culte et honneur.

De ces observations, il n'en est pas une qui ne vise la *Fréquente*. Et comme le livre a été fait uniquement pour faire prévaloir les idées et pratiques que blâme Lugo, la conclusion à tirer est manifeste. Malgré les fondements patristiques qu'Arnauld a essayé de lui donner, son édifice est par terre. Je sais la chicane qu'on peut élever : Arnauld n'a point parlé de ces choses *vi praecepti*. Soit. Mais il a traité de ministres prévaricateurs des sacrements les prêtres qui n'admettraient point ses principes ; et il a prétendu imposer ses principes, au nom d'un plus parfait et plus authentique christianisme. Le blâme de Lugo l'atteint donc tout droit.

Au surplus, Rome s'expliqua en 1679, par l'organe de la Congrégation du Concile. Des abus, qui avaient contaminé le mouvement

(79) H. Laemmer, dans *Meletematum romanorum Mantissa*, p. 391-394, a donné le texte intégral du vote de Lugo.

espagnol dont j'ai parlé vers la communion quotidienne, furent déférés au Saint-Siège. C'est une longue histoire que j'ai contée ailleurs (80). Il suffira ici de retenir le point final. Innocent XI régnait. Les jansénistes le flattaient beaucoup et l'entouraient fort. Malgré tout, les principes terrifiants d'Arnaud ne prévalurent pas. On s'en tint aux termes mêmes d'une décision portée en 1587, en réponse aux questions posées par l'évêque de Brescia sur la communion quotidienne. Point de formule préceptive, dit-on aux pasteurs, pour écarter les fidèles (*ne deterreantur fideles*) de la communion fréquente ou quotidienne; point de règle générale fixant le taux des communions; que les curés et les confesseurs décident de la pratique de chacun ; mais « que personne, qu'il communie fréquemment ou tous les jours, ne soit repoussé du divin banquet ; qu'on fasse en sorte que chacun, plus rarement ou plus souvent selon la mesure de sa dévotion et de sa préparation, goûte dignement la suavité du corps du Seigneur ».

Il est manifestement impossible de raccorder à cette décision les décisions d'Arnauld. Et au contraire, on ne retrouve que trop aisément la doctrine de la *Fréquente* dans ces cinq propositions condamnées, avec d'autres, par Alexandre VIII en 1690 :

16. Ce n'est pas la police et l'institution de l'Eglise qui ont introduit l'habitude de faire précéder l'absolution par la satisfaction ; c'est une loi et une prescription du Christ, la nature des choses le dictant ainsi.

17. Par la pratique d'absoudre aussitôt les pécheurs, l'ordre de la pénitence est renversé.

18. L'usage moderne d'administrer le sacrement de pénitence, bien qu'il soit appuyé par l'autorité d'un grand nombre et confirmé par un long espace de temps, n'en est pas moins tenu par l'Eglise, non comme un usage, mais comme un abus.

22. On doit juger sacrilèges ceux qui prétendent avoir droit à recevoir la communion, avant d'avoir fait de leurs péchés une digne pénitence.

23. On doit écarter de la communion ceux qui n'ont point de Dieu un amour très pur et sans mélange (81).

Donc, sous le triple verdict du cardinal de Lugo, du décret de la Congrégation du Concile de 1699 et du décret du Saint-Office de 1690, les thèses essentielles de la *Fréquente* s'effondrent. Et voilà dans quelle mesure il est exact de dire que Rome, après mûr examen, « a refusé de condamner » ce livre, je veux dire sa doctrine.

(80) *Michel Molinos*, p. 80-82, 88-92.
(81) Denzinger-Banwart, n. 1306-1308, 1312-1315.

VII

En résumé, dans la *Fréquente*, Arnauld a parlé longuement de la fréquente communion ; il en a parlé dans le dessein de la rendre rare ; il l'a raréfiée en fait ; il a forcé le sens des Pères ; il n'est d'accord ni avec le Concile de Trente, ni avec saint Charles Borromée, ni avec saint François de Sales, ni avec saint Vincent de Paul, ni avec saint Ignace de Loyola, ni avec Salazar, ni avec les jésuites français ses contemporains. Ajoutons ceci : Pierre de Marca, comme Petau et Raconis, conteste toutes ses thèses sur la pénitence ; le cardinal le Camus avoue que la théorie du délai de l'absolution expose à « laisser les âmes sans secours » ; et Arnauld lui-même a convenu, avec ce cardinal janséniste, que « dans la pratique, il y avait beaucoup d'adoucissements à porter à ses maximes (82) ».

Autant dire que tout le chapitre de M. Bremond est à reprendre sur des bases nouvelles.

Il lui est arrivé, cette fois encore. de survoler son sujet de trop loin. Sans doute l'art est un choix, et les aviateurs peuvent prendre, du bord de leur navire aérien, des photographies qui surprennent. Mais pour les cartes et pour l'histoire, les images ne valent qu'à la condition de reproduire avec exactitude le relief du sol et ce qu'il porte. Il faut donc que l'artiste se tienne à un point, d'où il domine les lignes sans qu'elles perdent leur netteté et leur proportion. Pour la *Fréquente*, M. Bremond n'a pas su trouver le point, les lignes sont brouillées, le paysage est fantastique.

Paul Dudon.

(82) Ingold, *Lettres du cardinal Le Camus*, p. 20, 108.

LETTRES DE DIRECTION DU BARON GASTON DE RENTY

A LA

MÈRE ELISABETH DE LA TRINITÉ (DE QUATREBARBES)

PRIEURE DU CARMEL DE BEAUNE (1643-1649)

(*Suite et fin*).

1644.

J. M. J.

Très chère sœur,

Vous êtes en ce monde comme un *marchand*. Mise par N.-S. pour y acheter la gloire par ses mérites et au prix de vos souffrances. Et pourquoi donc s'étonner quand les mystères viennent, que vos peines s'augmentent ; quand les grandes possessions viennent en vous, n'est-il pas raisonnable que vous fassiez un plus grand paiement ? Il n'y a qu'à regarder son état. Je vous assure qu'il est bien vrai que tout bien apparent cessant, et tout mal sensible croissant, qu'une pauvre âme est bien étonnée en de tels pressoirs.

Mais elle rend *son vin* (en) patience. L'écume, la grappe, le bois, la peau, tout y est confus ; tout y bout et est encore tout troublé. Mais un peu de patience mettra les choses en leur garde et leur prix. perdez-vous sans discernement ; oubliez-vous et renoncez à vous-même. Et portez courageusement tout ce qui se présentera ; disant : « Encore davantage, si vous voulez, mon Dieu — je ne consens à rien de tout cela mais bien à votre ordre saint que j'adore et accepte de tout mon cœur ! »

J'ai bien de l'obligation à ma sœur Marg. de me faire part de ses dévotions et de me lier à de si grands mystères.

Je lui demande et à vous secours pour y entrer et en bien user. Je vous prie d'une chose : de ne pas vous défaire de tous vos petits chapelets, mais de m'en garder environ une douzaine, pour les occasions. Car le temps viendra qu'ils auront leur prix plus qu'il ne paraît maintenant.

Je suis bien aise de sa meilleure santé, puisqu'il plaît à N.-S. Ce sont, je crois, mes péchés qui la retardent encore ici-bas. Car pour son œuvre, je la crois accomplie dans les plus grandes prérogatives de la grâce. Mais le monde a besoin de colonnes et de Moïses qui lèvent les mains au ciel (...)

Je suis tellement plein d'affaires (...) que je n'ai nul loisir d'ici à quelque temps (...). Le *Canada* m'a beaucoup occupé cette année et suis, pour ainsi dire seul, qui puisse agir, dans une affaire de si grande importance. Je ne sais pourquoi je dis cela. Il est écrit. C'est pour excuse (...). Cependant dites à ma sœur Etiennette qu'elle prenne courage, que nous avons une abbaye en main et que s'il y a de la difficulté, je crois que la plus grande sera des religieux de Saint-Bénigne. M. leur Abbé leur écrit aujourd'hui. Je leur offre une abbaye qui vaut plus que ce qu'ils prétendent sur Saint-Etienne. Mais en ce faisant, ils n'auront que la nomination, comme autrefois l'abbé de Saint-Bénigne n'avait que la nomination de Saint-Etienne — ou bien de leur fonder une chapelle de 400 l. de rente dans leur église de Saint-Bénigne même, qui leur serait plus profitable qu'un titre qui n'accommode qu'une seule personne. M. l'Abbé fera tout ce que nous voudrons.

Il m'en a encore donné parole aujourd'hui et dû écrire à M. de Vogimois, à Lyon, qui a soin de ses affaires, pour savoir la résolution de ses religieux.

Que ma sœur Etiennette fasse un peu travailler auprès d'eux par ceux qu'elle sait qui y ont connaissance, afin qu'ils donnent consentement.

S'ils acceptaient la rente de la chapelle de 400 l. nous trouverions de l'argent n'en fût-il point. Le Saint Enfant-Jésus, la Sainte Vierge et saint Joseph aiment leur maison (mai 1644).

« Le Canada m'a beaucoup occupé cette année et suis, pour ainsi dire seul, qui puisse agir, dans une affaire de si grande importance. Je ne sais pourquoi je dis cela. Il est écrit. C'est pour excuse ».

L'importance historique d'une telle déclaration n'échappera à nul de ceux qui s'intéressent aux origines du Canada. Dans sa correspondance avec le Carmel, Renty ne fait que des allusions voilées à son activité. Pour que lui si humble, si discret, laisse échapper, comme une EXCUSE, *l'aveu qu'on a lu, il faut que la vérité exprimée dépasse encore son expression... Un jour viendra où le Canada saluera en Renty, son plus grand bienfaiteur à l'heure des laborieuses origines.*

« Le Canada existerait-il, serait-il ce qu'il est actuellement sans le baron de Renty ? » se demande justement M. Cl. de Bonnault, dans le Bulletin des Recherches historiques *de Québec, où il analyse*

les documents que j'ai eu le plaisir de lui communiquer. On peut répondre : Non. Et M. de Bonnault confirme mon affirmation en rappelant quelques faits : « Pendant les onze années de sa carrière religieuse, Renty apparaît comme une sorte de ministre sans portefeuille... chargé des affaires du Canada ». A son service il a « cet immense pouvoir », la Compagnie du S. Sacrement dont nous retrouvons l'influence en tous les pionniers de la première heure : Bernières (ses disciples, Marie de l'Incarnation, Mme de la Peltrie) — M. Olier, M. de la Dauversière, le duc de Ventadour. « Sous la pression des Iroquois, la Nouvelle-France menace de faire naufrage. Mais en 1642, Montréal sort de terre... Alors que la petite ville et le fort de Québec tremblaient pour leur sécurité, un boulevard avait été lancé hardiment, à soixante lieues plus haut, en pleine sauvagerie. Boulevard de la chrétienté et de la civilisation ». — Or, Montréal est la création de la Compagnie du Saint-Sacrement et surtout de son chef Renty : « Ils avaient dépensé sans compter... En onze ans, de 1642 à 1653, la Compagnie de Montréal (qui est leur œuvre) installe dans son île plus de 200 colons... En 1642, Louis XIII et Richelieu avaient fait passer à Québec 30 à 40 soldats. Détermination prise probablement à l'instigation de Renty. En 1644, il agit d'une manière décisive. Il demande à la Reine des renforts pour le Canada. Il les obtient : 60 soldats sont envoyés à Québec. « Pour les lever et équiper » Anne d'Autriche fournit 100.000 livres.

« Le 17 février 1645 (Renty) avance 30.000 livres au député de la Nouvelle-France, Pierre de Repentigny. Cette somme lui a été mise entre les mains par la Reine ». A partir de 1646, Renty est Conseiller d'Etat. Son intervention dans les affaires du Canada devient continuelle, constante. Le 17 septembre 1647, il remet à M. de Repentigny... une nouvelle somme de 30.000 livres. Ces deniers proviennent encore de la Reine. Ce prêt elle le fait à la colonie « pour employer à la levée des gens de guerre destinez à sa Majesté pour s'opposer aux incursions des Hiroquois ». (Pièce inédite contenue dans mon volume : Gaston de Renty et Henry Buch).

Et cet homme dont l'action s'étend à toute la France, au Canada, aux plus lointaines missions, ne s'agite jamais, n'est jamais affairé, s'occupe des intérêts matériels du Carmel, de la conscience de sa Prieure, lui écrit de longues lettres, comme s'il n'avait pas autre chose à faire.

La paix de Jésus glorifié soit avec vous pour jamais ! Nous voici dans les jours où il y a plus à se taire qu'à parler (1). C'est un temps d'oraison où notre fuite en Diea, jusques dans son sein avec J.-C.

(1) La fête de l'Ascension.

nous fera trouver plus de fruit, dans le silence, que parmi les plus saints entretiens, parce que la grâce de ce temps est *silence et oraison*. On voit J.-C. qui s'en va. On attend le Saint-Esprit qui vient. La privation de Jésus, ne permet plus que notre esprit soit en la terre, mais tout au ciel, avec Jésus. On le voit en mille sortes sans le voir. Mais l'amante se figure toujours ce qu'elle aime selon l'activité et nature de sa grâce. Enfin, tous les petits orphelins attendant l'ordre, l'Esprit de Dieu l'apportera. Il ne vous donnera pas la paix de ce siècle, mais bien la grâce — à saint Pierre, après avoir bien travaillé, d'être glorifié. A saint Paul, décollé. Saint Barthélémy, écorché. Saint Etienne, lapidé, etc... Voilà ce qui a été donné aux premiers des chrétiens. Voilà les effets d'une grande plénitude du Saint-Esprit.

Disposons-nous donc, chère Sœur, à recevoir cet esprit puissant, afin qu'au milieu des tempêtes, nous ne soyions point sans pilote. Cette puissance que vous sentez au milieu de vos peines, vient de là. Mais je vous prie, n'ayez point tant d'attente à ce voyage du pécheur (1). Tous les changements de votre vie ne vous donneront guère de soulagement, ni au sentiment ni au discernement.

La disposition que vous y devez apporter, c'est de n'y songer point, d'être liée à l'ordre de Dieu qui permettra tout ce qui lui plaira, qui se servira de moyens quand il voudra, enfin qui est lié à ce qui lui plaît et agit de rien semblablement, selon qu'il veut.

Ne descendez donc point et ne vous arrêtez pas aux choses basses et passagères, mais à Celui seul qui vous façonne comme bon lui semble.

Vous me consolez beaucoup de ce que vous me mandez que vous ressentez bien plus l'impression de Dieu, que celle de la créature lorsque nous vous parlons.

Au reste, pour vous servir, je ne peux plus que fort peu selon les rencontres. Car votre voie vous est assez marquée. Il n'y a qu'à aider à porter, un petit, le bout de la Croix. A quoi nous nous offrons volontiers — quoique beaucoup indigne. — Pour le temps du voyage j'attendrai votre ordre. On dit que le R. P. G. (2) ne reviendra qu'au mois de septembre.

J'ai fait donner, à ce matin, votre paquet à M. C. (3) qui ne partira pour sa visite, qu'au mois d'août. Je lui ai mandé qu'il vous fasse réponse. Voilà tout ce que je vous peux dire en un jour de l'*Ascension*.

J'ai fait tenir vos lettres à M. Jeanne (4) qui me mande qu'elle n'a

(1) Voyage de Renty à Beaune
(2) Gibieuf.
(3) Coqueret.
(4) Prieure du Carmel de Pontoise, sœur du chancelier Séguier.

point reçu l'image de la B. H. Mère Marie ni de petits chapelets de l'Enfance qu'elle vous avait demandés. C'était, peut-être, par la lettre qui fut perdue, dans notre gros paquet.

Soyons *bien petites* devant N.-S., ma chère sœur, car notre ennemi est bien fin. Ne condamnons jamais rien que nous. Mais soyons exacts à une jamais rien nous pardonner. Ce que je dis ne regarde pas le gouvernement extérieur de la charge, mais le vôtre intérieur. Je suis en un lieu où je vois quantité d'âmes et des élévations et grâces extraordinaires quasi de toutes sortes, par écrit et autrement, mais je vous assure qu'il n'y a de sûreté qu'en l'humilité, qu'à se condamner et s'anéantir devant Dieu dans la vue de nos misères et de sa miséricorde. *Je sais des exemples étranges*.. Mais N.-S. vous tient assez bas, puisqu'il lui plaît. Abandonnez-vous à Lui et ne prenez, jamais, en la terre, d'autre partage que la confusion et la souffrance. Voilà la leçon jusques à l'autre vie. Je me recommande, etc.

A Paris, ce 5 mai 1664.

Je vous remercie de tout mon cœur de la Croix et du Cœur que vous avez tirés pour nous. Il y a bien de la Providence pour les vertus qu'ils portent.

Les Carmélites de Beaune regardent Renty comme un « frère », l'associent à leurs dévotions ; « tirent » pour lui au début du mois la pratique, la devise... qui inspireront sa piété jusqu'au mois suivant...

Les dernières phrases de la lettre : « Je suis en un lieu où je vois des élévations et grâces extraordinaires... mais je vous assure qu'il n'y a sûreté qu'en l'humilité... Je sais des exemples étranges... » sont d'une plus grande importance historique. Allusion à peine voilée à Port-Royal, à ses religieuses « pures comme des Anges, orgueilleuses comme des démons ». Renty suit, de près, les agissements de la secte. Il devra exclure de la Compagnie du Saint-Sacrement plusieurs confrères engagés dans le parti de Saint-Cyran. A la demande de Mgr Zamet, évêque de Dijon, la Comqagnie unit d'abord ses intérêts spirituels à ceux de Port-Royal. Zamet a voulu encore que la M. Jeanne de Courcelle de Pourlan unisse son Abbaye à celle de Port-Royal et, pour marque d'union, la M. Jeanne vient à Paris avec cinq de ses religieuses. Quand, par les intrigues de l'orgueilleuse Mère Angélique, l'abbé de Saint-Cyran supplante Zamet à Port-Royal, la M. Jeanne regagne Dijon où Renty la verra fréquemment et deviendra son conseiller.

Or, en mai 1644, nous sommes en pleine bataille janséniste. Saint-Cyran sorti de Vincennes est mort salué par ses disciples comme un confesseur de la foi. Anne d'Autriche a ordonné à Antoine Arnauld d'aller à Rome se justifier des erreurs contenues dans son

livre La fréquente communion, *le bréviaire de Port-Royal. La Bulle d'Urbain VIII contre l'*Augustinus *a eté reçue à Paris, mais la secte a commencé la campagne de subterfuges, de violences, de calomnies que l'on sait.*

De décembre 1643, au mois de septembre 1644, date de son second voyage à Beaune, Renty inlassablement, redit les mêmes directions : « patience, courage, confiance, vous êtes en bonne voie, soyez fidèle à vos devoirs d'état, aux exercices de communauté, à la communion quotidienne, ne revenez pas sur le passé, acceptez vos ténèbres, c'est la croix que Dieu veut pour vous ; je vois clair en vous, cependant, conférez-en avec gens doctes, comme le P. Gibieuf, le P. Saint-Jure, surtout avec M. Olier. Nul n'est, en effet plus apte que M. Ollier à comprendre les « états » de la pieuse Prieure.

A son retour de Beaune, où il a, cette fois, sur le désir des supérieurs, conféré longuement, non seulement avec la M. Prieure, mais avec Sœur Marguerite, Renty écrit à la M. Elisabeth :

Gloire soit, à jamais au Saint Enfant Jésus ! Que répoudre à ses grâces? et de quel cœur envisager toutes les bénédictions qu'il a répandues sur nous, à ce voyage de pauvres et chétifs vermisseaux qu'il a daigné regarder en pitié et parce qu'ils portaient respect au lieu où sa grâce réside en complaisance, et que l'on venait honorer et remercier.

Il a donné de cette plénitude selon la distribution de sa libéralité qui aurait fait encore tout autre chose, sans les bornes de nos mauvaises dispositions qui arrêtent ses larges étendues de miséricordes. A tout cela et à l'union étroite qu'il a faite de nos âmes et d'une si grande et si sainte famille à une si petite et en tous si petite, particulièrement en moi ! je ne sais rien que d'aller à mon néant et dire dans l'intime de mon cœur : « *Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Cor contritum et humiliatum, Deus non despicies* ». Je m'abandonne à Dieu. Je ne me vois point en tout cela, quoique j'en sente bien l'être, l'effet et le soutien. Je me perds ainsi avec vous et vous et nous, en Dieu, pour donner gloire à sa sainteté par la grâce du Saint Enfant Jésus, selon les lumières qu'il met en nos cœurs, pour vivre en enfants et (nous) rendre à notre véritable Père.

Je vous dirai simplement que j'ai ressenti un renouvellement tout entier de cette sainte union — mais ce renouvellement est en union tellement que tout se fait par ensemble et mon fonds est plus vôtre, pour ainsi dire, que mien. Et je ne sais pas ce que N.-S. veut faire, mais si je ne regardais son ordre présent, je n'aurais peine que d'avoir quelque chose qui pût être vôtre qui ne le fût pas encore, même temporellement selon la mesure de sa justice.

Voilà quelque chose que je vous dis de mes faiblesses pour répon-

dre à vos richesses. Que l'auteur de tout bien soit béni à jamais ! Amen.

J'ai été à Pontoise, cette semaine, où j'ai trouvé la Mère Jeanne, notre bonne sœur très affectionnée à notre Bethléem. Je dis tout à fait. Elle m'a dit que vous devriez faire une chose qu'elles pratiquent en leur maison qui est comme une *Chronique* de tout ce qui s'y passe. De celles qui y sont entrées depuis la fondation, de ce qui arrive de remarquable, de la mort et particularité de la grâce des Sœurs, et ainsi. à mesure qu'il se passe quelque chose. Et cela demeure pour la maison et pourra servir à l'Ordre, quelque jour, si l'on fait une Chronique. Il me semble que cela serait fort bien. (Septembre 1644).

*Ce conseil sera suivi, et c'est à la Chronique du Carmel de Pontoise que j'ai emprunté la Vie de Sœur Innocente de Renty (*Deux Grands Méconnus).

Pas plus que ses lettres, les conversations du baron n'ont pacifié l'âme de la M. Elisabeth.

Ma (...) sœur,

Tout est donc bien désolé chez vous ! Cette propension ou pente que vous avez (...) vous travaille donc bien ! Eh ! je ne m'en étonne pas, puisque Dieu ne permet que tout cela se passe que pour ce sujet et, par ces travaux, vous conduire à votre repos.

D'où vient le petit papier qui est joint à votre lettre par lequel vous témoignez avoir un si grand désir (d'accepter votre fardeau) que vous consentez de le porter pourvu que ce soit avec contradiction de volonté sinon pour un fond d'horreur qui est déjà en vous et une contradiction que votre âme en ressent ? Mais elle n'a de puissance d'aller plus loin. Elle est liée sous ce misérable faix mais qui enrichira (celui) qui le porte s'il persévère en confiance et à s'abandonner aux ordres de son Dieu. Il est vrai qu'il faut toujours prier pour ce que vous me mandez. Car il y a beaucoup à s'humilier d'être toujours dans (...) le ressentiment de ce qui est si éloigné de Dieu. Il faut servir. Il faut prier que nous soyons délivrés de la tentation et du mal.

N.-S. le veut et nous l'apprend. Et cependant, accepter ce qui règne toujours, en nous confondant, priant et y renonçant, après que les violences cessées, nous avons liberté, et nonobstant le renversement et le découragement, et l'ouverture d'abandon à tout quitter et de désespoir qui s'élève et qui nous voudrait emporter, (se) tourner vers son Dieu et lui dire en foi et confiance en sa vérité : « *In te Domine speravi non confundar in aeternum* ».

Voilà à quoi doivent aboutir toutes vos pratiques. A vous confier au milieu du découragement et quasi sans espoir, mais par une puis-

sance qui est comme étouffée en vous, qui néanmoins vous donne cet instinct d'aller à votre Dieu et d'avoir recours à son Fils et de vous unir à ses souffrances, pour vous réconcilier avec Lui.

Je ne vous dis que ce mot. Travaillez à la paix et à la modération de *votre nature* qui est vive, et ne vous troublez de rien de ce qui se passe. Dieu est votre héritage et la main qui semble vous perdre et vous ruiner est celle qui vous tient et qui vous protège du mal par le mal et dans le mal même.

Ne laissez donc rien en votre esprit, que patience, confiance, adoration, humiliation et acceptation, renonçant à tout le reste.

Je ne mérite pas que vous me donniez connaissance du particulier de *Mme de la Chastre* vers ma sœur Marguerite. Je reçois cela de Dieu, comme ses autres dons. Je vous dirai que la conduite de N.-S. est bien particulière entre elle et moi. Car il l'assujetit à suivre ce qu'Il me donne pour elle, ni lui donne de force et de soutien que par là. Et néanmoins quand elle me voit, c'est une (peur ?) et quelquefois un tremblement étrange. N.-S. lui donne grande fidélité là dedans, car elle ne laisse d'aller son train. Et l'instinct qu'elle a, d'autre part, que je fusse toujours auprès d'elle, lui est une peine.

Je sais, autant que je peux dire ce mot en tout respect, la cause de cette conduite sur elle. Elle vient de devant que je fusse connu d'elle. Elle est maintenant dans une clarté et grâce bien puissante du Saint Enfant-Jésus, qui la sépare de tout et ne la fait vivre qu'en lui. Et depuis notre voyage vers vous (1) elle n'est pas reconnaissable. Elle a bien de l'obligation à sœur Marg. C'est elle qui répare tout le mal que je cause. Mais je ne le cause que par obéissance à M. Conqueret.

Et depuis, j'ai ce témoignage en moi que je dois faire ce que je fais. Que ma sœur Marg. me fasse devenir tel qu'elle me dit. Il y a encore bien du chemin à faire.

Je vous dirai de lui recommander une affaire après laquelle nous travaillons. C'est que Mme de la Chastre a sa fille qu'elle désirerait bien être Carmélite. Mais M. de la Chastre désire qu'elle soit près d'elle, et Mme sa femme fait, à cause de son jeune âge, que l'on donne 10.000 écus pour faire une fondation. Or, comme cette bonne dame se dépouille de ses contentements et satisfactions très volontiers, elle consent bien que la fondation ne se fasse pas à sa commodité. Voici comme nous prenons l'affaire : qu'elle soit fondatrice de Beaune et Dijon, donnant 15.000 l. à chacun. Et comme vous êtes gardienne de votre ange qui vous est commis, sa petite serait reçue

(1) Mme de la Chastre accompagna Renty et sa famille lors de leur pèlerinage à Beaune

de la Mère Thérèse qui, au bout de son temps, la mènerait à Bourges, où il faudrait aviser de quelque pension.

Voilà comme nous avons cru que la chose serait bonne à faire. Dans cette semaine, nous verrons la conclusion. Il faut que vous recommandiez l'affaire à N.-S.

Je n'écris point à ma sœur Claude pour aller prier Dieu pour elle : — Il est le saint jour de l'adoration — selon son commandement ni à ma sœur Françoise. Vous ferez mes excuses et saluerez toutes vos chères Sœurs de ma part. Vous nous accablez de présents. Toute la famille est à vous. (Septembre 1644 ?).

1645.

Il y a trois choses qui foudroient et épouvantent merveilleusement les pécheurs éclairés. Savoir, sa justice sa puissance et son ire. C'est pourquoi, il est beaucoup important de savoir précisément les remèdes les plus propres à opposer à ces trois chefs vengeurs d'un Dieu outrageusement offensé. A sa justice, c'est la Passion de N.-S., laquelle seule a fait le pacte de notre rédemption et réconciliation. C'est donc elle qu'il faut offrir et mettre devant nous et en nous, selon la portion qui nous est donnée, parce que partout où Dieu voit son Fils satisfaisant, il ne peut condamner. A sa *puissance* il y faut opposer le néant. La puissance divine renverse tout et rien ne lui peut résister. C'est pourquoi tout ce qui sera de nous sera détruit. Mais si nous sommes bien anéantis, elle ne nous pourra nuire. Rien ne résistera, et la grâce fondera son édifice. A son *ire* et fureur, il faut y opposer la contrition, parce que la contrition sépare du péché. Elle le hait et se lie à Dieu pour le détruire. Ainsi il se trouve que l'ire de Dieu et la contrition ont une même fin de détruire le péché et d'y établir la grâce.

Voilà les trois plus efficaces remèdes des trois plus épouvantables faces que puisse imprimer en nous le jugement de Dieu. Et votre état, ma chère sœur, vous portant de lui-même à N.-S. souffrant, à vous humilier et anéantir et à vivre dans une horreur du péché en contrition et pénitence, ne doutez pas qu'en suivant et perfectionnant ces errements, vous ne changiez ses fureurs en toutes miséricordes. Vous pourrez hardiment et toute fondue en reconnaissance de J.-C. (notre maître) pâtissant et délaissé et chargé de tous les péchés des hommes, (dire) « *Ipse liberavit me de laqueo venantium et* (*a. v.*) *aspero* ». Liez-vous à Lui et souffrez pour Lui et avec Lui ce qu'Il a souffert pour vous, autant qu'il vous en daignera faire la part (...) (17 février 1645).

Généralement longues, au début de sa direction, les lettres de Renty deviennent plus brèves à partir de 1646; par ailleurs, les échos de l'extérieur y sont plus nombreux. Il fait part à la M. Elisa-

beth, à Sœur Marguerite, des Missions qu'il prépare pour son ami S. Jean Eudes, sollicité leurs prières, leur dit son enthousiasme. En septembre 1645, il fait, avec sa famille, un nouveau pélerinage à Beaune.

« Je vous dis adieu, écrit-il, de Dijon, le 15 septembre 1645, et me lie à vous et à toutes mes chères sœurs de tout mon cœur Je vous remercie de toutes vos charités. Je m'en vas avec un grand renouvellement avec la maison quoique je n'aie fait que l'affliger en deux récréations. Je vous supplie et ma très chère sœur Marguerite de suppléer à mes infirmités pour me rendre tout à Notre-Seigneur ».

1646, 2 mars.

... Les dispositions que votre lettre me marque, sont celles que l'on peut désirer de vous en l'état violent que vous portez. Lequel, si on l'ignorait, on y demanderait éclaircissement. Mais cela est fait. C'est pourquoi ne pensez pas que l'on aille à tâtons ni avec négligence. Ces matières qui regardent et le salut et la perfection et l'emploi du sang de J. C. ne doivent pas être traitées nonchalamment.

Je vous souhaiterais seulement un saint et un père et *non un si mauvais frère*. Toutefois, afin de vous appuyer, le R. P. Gibieuf a connu de la route que vous tenez, qui est celle que vous devez suivre jusques au jour nouveau de la nouvelle vie (1).

J'ai eu depuis huit jours une particulière connaissance de votre état. Et je crois que cela me fut donné pour vous, car vous me fûtes mise conjointement en l'esprit. Je vous en écrivis un mot dès hier par Mme la Présidente de Chevrière qui va à Dijon et a une boîte en laquelle sont les 30 écus de Mme Seguin.

Ah ! que le délaissement d'une âme qui a soustraction de la grâce sensible et que Dieu abandonne au ressenti d'elle-même et de son état propre, est pitoyable ! Je ne vous saurais exprimer ce que j'en ai ressenti et connu en un moment. Il n'y a sorte de chose que je ne fisse pour consoler une pauvre âme qui passe ses jours en tel état, en telle langueur et pesanteur, en telle fadeur et désespoir. Hélas ! où peut-elle aller ? Que devenir et que faire ? Il n'y a que vice et horreur qui se ressent et un Dieu impitoyable, ce semble, et inaccessible. Mais comme je vous disais donc hier, comme il y a des âmes consacrées à l'enfance de N. S., il y en a aussi qui sont pour honorer son *délaissement*. Et c'est là votre partage.

Toute la protection que l'on peut vous donner est de vous assurer que vous êtes à Dieu, dans sa dilection et protection, et vous soutenir autant que l'on le peut, en la patience et sacrifice d'abandon.

Car pendant cet orage qui vous est douleur, horreur et ténèbres,

(1) En marge du manuscrit, la M. Elisabeth écrit : « Il nous dit ceci sur ce qu'il avait parlé de nous à notre R. Père ».

vous ne pouvez voir ni pour ainsi dire croire ce que l'on vous assure, (sinon) comme une sainte fille du vrai Abraham, croire contre toute apparence, et espérer contre toute espérance.

Et sans doute, cette sainte démission de vous-même et de ce que vous ressentez vous sera réputée à grande justice.

Ne croyez donc pas que je vous oublie. Quand je le ferais, Dieu votre Père ne le ferait pas, ni le Seigneur qui est mort pour vous par amour, ni son Esprit qui vous protège.

Et j'ai été bien aise voyant la lettre de ma chère sœur Marguerite, de vous avoir écrit, dès hier, de l'application que N. S. m'a donnée de vous (...) (Pour les *pénitences*) ce qui m'a empêché de vous en conseiller n'est point fondé sur l'inclination de les faire ou ne pas les faire, mais sur ce que (je vous vois...) en avoir suffisamment (...) Voilà sur quoi je me fonde.

(87e lettre, mutilée).

A la campagne, ce 16 octobre 1647.

N. S. qui voit et connaît nos cœurs sait comme il les a unis, mais nous gouverne comme il lui plaît, pour la correspondance qu'il désire que nous ayons en la terre.

Ce sont plutôt mes péchés que les vôtres qui auront mis retardement à mon voyage puisque les infirmités de nos corps en sont des suites. Ce petit mal a perdu sa plus grande violence, car je marche, pourvu que ce soit modérément. Mais il m'est toujours resté des enflures au dessus des genoux. Je n'ai pas laissé d'aller en carrosse à Paris, et pour un peu, suis debout comme les autres. Je crois que tout s'en ira. La conséquence n'en est pas grande, mais la saison étant si avancée et n'étant pas bien refait, l'on crierait, si je faisais grand voyage. Si N. S. le permet, ce sera à ce printemps.

Je viderai votre affaire des tuteurs de feue Mme de la Chastre auparavant, s'il plaît à ce même Seigneur.

Et pour vous parler franchement, ma très chère sœur, le trop de cas que vous faites de moi et mes très chères sœurs, met quelque obstacle à notre simple alliance. Car encore que pour ce que je vous dis, je n'en sois pas moins à toutes, et Dieu le sait et avec quelle estime — et (néanmoins) est-ce que, comme à parler vrai, je ne suis qu'un idiot et qu'un laïc de famille, et pécheur — je ne peux porter qu'avec grande peine ce cas de mon entretien et de mes voyages.

Je vous assure que ce ne sont point ici des réflexions recherchées, ni des entretiens de mon esprit. Car nous sommes ce que nous sommes par la grâce de Dieu, auquel est la gloire de ce qui est bien — et toutes les estimes ne nous doivent ni arrêter, ni occuper un moment.

Il faut passer son chemin et vivre en Dieu par J. C. Je vous dis donc ceci, nûment comme je le pense. Voyons beaucoup Dieu. Lions-

nous sans cesse à Jésus-Christ afin d'apprendre en Lui, l'*anéantissement* profond qu'il faut porter à cette divine Majesté, et la patience qui est nécessaire dans l'obéissance à la divine Providence. Et prenons en simplicité et à peu de bruit — c'est-à-dire avec peu de détour d'esprit — les frères d'une même volonté. La paix et la vraie joie n'en sera pas moindre. Et le Royaume de Dieu s'accomplira parfaitement en nous, en justice, joie et paix au St Esprit.

Vous souffrez de votre frère, c'est pourquoi il vous ouvre toujours l'intime de son cœur. Et certainement, nous ne sommes frères et sœurs que pour cela et que pour produire les fruits, l'un pour l'autre, de la très chère unité qu'exprime le mot de charité, laquelle J. C. a diffusé dans nos cœurs.

Je désire, par cet Esprit, mais fortement, de vous voir. Et je crois que nous ressentirons la grâce de la présence de ce Seigneur. Mais, en m'arrêtant, comme il l'a fait, il m'a mis ceci en l'esprit, avec horreur, en moi, du bruit de mon voyage. Car si je ne suis bon à rien, il ne faut pas que je fasse grand bruit.

Oh ! mon Dieu, quand est-ce que nous ne parlerons plus de nous et que toute vanité sera détruite, pour n'avoir plus de partage qu'en notre alliance consommée en J. C. pour vous donner des adorations, en louanges et actions de grâces, au Royaume de votre Règne parfait?

Ma très chère sœur, oublions tout, pour penser à cette foi qui fait alliance de nous par Jésus-Christ, qui nous est venu annoncer cette vérité si véritable qu'il l'appelle foi et croyance. Et c'est la foi du salut pour la certitude et l'efficace de laquelle il l'a scellée de son sang et la consommera et accomplira dans la gloire de sa grandeur, lorsque nous aurons été fidèles à suivre son Esprit en notre état de victimes en la terre.

Soyons donc, à présent, *des victimes* et, dans cet esprit de foi, soyons anéantis en obéissance et en prière continuelle. C'est-à-dire gémissement de notre cœur, pour croître dans les qualités de l'anéantissement, de l'obéissance et de l'intérieur de J. C. jusques au dernier période de notre humiliation.

Sans doute, après, Dieu nous consommera dans la pleine vie de l'alliance inconcevable qu'il nous a envoyé annoncer par J. C. son Fils, N. S. Vous y êtes intimement appelée par le renoncement que vous êtes obligée de porter continuellement, de vous même, par les croix diverses qui vous assaillent et auxquelles il vous faut être soumise, quant à la peine et au travail. Et c'est là ce qui vous fera suivre le Seigneur en son sacerdoce. C'est-à-dire en son immolation et son Royaume de gloire, où il règne en la dextre de son Père.

St Jean dit, en son Apocalypse C. 5. V. 10° que les 24 vieillards chantent à l'Agneau qui est J. C. « *Fecisti nos Deo nostro reges et sacerdotes et regnabimus super terram* ». C'est ce que je viens de dire

que J. C. nous « fait le royaume de Dieu » parce qu'il règne en nos cœurs — autant parfaits qu'il nous donne de son esprit. Prêtres pour nous immoler, comme Lui, par obéissance aux ordres qui se présentent. Et, après cela, nous règnerons un jour, au-dessus de la terre avec J. C. Voilà de quoi les 24 vieillards lui rendaient grâce.

J'ai grande dévotion à ces saintes paroles : « Vous nous avez faits le Royaume de Dieu et des prêtres et nous règnerons sur la terre ».

Je suis très aise que vous avez vu M. l'abbé *Olier*, car c'est un saint, très saint, et je crois qu'il sera bien fait de l'alliance de lui et de votre communauté. Je suis encore très particulièrement aise de la bénédiction que ma sœur Marguerite et lui ont eue l'un pour l'autre, pour se reconnaître.

Vous m'obligerez de me mander l'entretien que vous avez eu avec lui, pour les deux maisons.

Je ne suis pas digne de parler des âmes de grâce, mais j'eus une grande estime de la grâce de ma sœur Catherine de Sainte Madeleine, pour être fondée dans la véritable lumière du Christianisme — qui est d'expérimenter « un seul vrai Dieu et son Fils qu'il a envoyé, J. C. » Elle a cette connaissance avec beaucoup de pénétration, dans les communications qu'elle reçoit, du mystère de la Sainte Trinité. Recommandez-moi à ses prières et à toutes, car elles sont toutes bonnes. Il n'y a que vous ! Mais patience vous (le) deviendrez. Notre Dieu exauce ceux qui l'invoquent en vérité.

Je suis bien obligé à ma chère sœur Marguerite du grand soin qu'elle prend de moi. Il n'y a rien pour mon particulier que je ne fisse pour son service et pour le vôtre.

M. Coqueret a presque toujours été aux champs, c'est pourquoi vous en avez eu si peu de raison. Je pense qu'il m'y faudra être encore jusques à quinze jours après la Toussaint et en lieu où j'ai si difficilement correspondance de Paris, que je n'ai que fort difficilement vos lettres et vous les miennes.

Votre sœur a été saignée aujourd'hui et, cette occasion pressant, elle ne vous peut écrire. Elle est toute vôtre et si elle a manqué de vous écrire, c'est que pendant que j'ai été arrêté, il nous est survenu beaucoup d'affaires qui l'ont beaucoup occupée.

Je n'écrirai point à mes chères sœurs, ni à ma sœur la M. Sous-Prieure, de ce voyage, car je ne peux pour cette fois. N. S. sait comme je suis à toutes ces chères sœurs, je les salue (etc.)

Renty a obtenu que la sœur Marguerite le seconde en la difficile tâche de pacifier la M. Elisabeth. Or, la sœur Marguerite meurt le 26 mai 1648. Renty apprend la nouvelle en son domaine de Citry, où saint Jean Eudes vient de prêcher une mission triomphale. Il oublie sa propre douleur pour consoler la M. Elisabeth.

J. M. J.

O ma très chère sœur !

Le coup est donc donné et Dieu a retiré au ciel ce que la terre n'était pas digne de posséder, ni moi très particulièrement de connaître, vu le peu de profit et le très mauvais usage que j'ai fait de la connaissance et amitié d'une si grande sainte.

Consolons-nous, ma très chère sœur, et toutes nos très chères sœurs, à profiter d'un si rare exemple qui nous doit être dans tout notre temps et éternité en vénération singulière.

Je commence à ressentir, plus que jamais, le mérite de ses admirables vertus. Liez-moi à elle, donnez-y-moi et qu'elle nous donne à N. S. J'y ai grande confiance et je me redonne tout de nouveau à la maison pour honorer sa mémoire et servir ma très chère sœur qui est vous ; et toutes les autres, avec ressentiment que je dois, comme je le désire et me sens tout disposé si N. S. n'y met obstacle, d'aller rendre à ce cher dépôt que vous possédez et à toutes mes chères sœurs, encore une visite, en attendant celle de notre grande confiance en J. C. ressuscité.

Je souhaite que je puisse (...) je ne crains que les emplois de deçà.

Le Père *Eudes* fait Mission ici et, de là, à huit lieues d'ici, où j'ai encore une terre voisine.

Je suis obligé de bâtir pour réparer et y suis engagé. N. S. sur tout. Je vous écrivis, en partant de Paris, et mon absence est cause que je ne viens que de recevoir votre lettre.

Ce que je peux faire est de renvoyer, à Paris, l'autre au Grand Couvent. Et j'écris à la Mère, comment vous me croyiez à Paris, qui est la cause du retard.

Ma très chère sœur, je ne doute pas que le changement d'état de ma sœur Marguerite ne nous donne grâce et force pour porter sa séparation temporelle. Il ne se peut autrement. Et le reste des jours qui vous restent, pour l'aller trouver en votre commun Seigneur, doivent être plus tôt des jours de l'autre vie que de celle-ci.

Je m'assure que vous en ressentirez, de plus en plus, l'effet et qu'il ne nous reste plus rien en la terre que le gémissement de J. C., en la communion de ses saints, devant Dieu, pour l'adorer séparée de nos infirmités.

Je vous rends grâce du récit que vous me faites d'un si pâtissant sacrifice.

Cet exemple nous montre bien la grandeur du péché puisqu'i coûte à J. C. et aux âmes qui tiennent le plus à sa pureté.

Oh ! que cela m'humilie et me ferait cacher volontiers au centre de la terre. Quelle révérence devrions-nous porter à la souffrance !

Mais il faut que la grâce. aussi bien que les occasions, soient données de Dieu.

Humilions-nous et faisons pénitence. Et pénitence en confiance. Car l'espoir en J. C., avec la haine de nous-même, est ce qui nous établit en Dieu (...)

(Je suis plus à vous...) et à la maison que jamais. Priez N. S. que je sois aussi de cette sainte âme et de N. B. H. Mère Marie. (A Citry, 13 juin 1648):

Et le lendemain :

Je ne vous peux dire la touche de mon cœur, d'amour, de révérence et de liaison vers notre bien et très heureuse sœur Marguerite et le renouvellement qu'elle me redonne pour toute votre maison.

Ce peu exprime assez ce qui s'entend, qui ne se mettrait même que mal avec beaucoup de paroles.

Ce n'est pas le tout; il faut faire usage de la grande grâce que Dieu nous a faite, en nos jours, de contracter et traiter avec une âme si riche en mérites.

Je suis bien humilié du peu et mauvais usage que j'en ai fait. Je vous conjure, au nom de N. S., et par l'amour que vous lui portez et à sa chère épouse — et (quoique) indique serviteur, votre frère — que vous la priiez de me pardonner et de me protéger pour exterminer en moi tout ce qu'elle y connaît contraire aux desseins de Dieu.

Ma pauvre sœur, vous la suivrez bientôt. Mais bon courage! oubliez-vous, confiez-vous en vos bonnes amies qui sont avec J. C.

La terre se dépeuple pour vous et pour moi, o ma chère sœur (...) Je donne mon âme pour la vôtre, autant que je puis, non par présomption de ma valeur qui n'est que de péché — mais par la forte confiance que je porte des miséricordes de J. C. sur vous et de la protection de sa très Sainte Mère.

Aspirons à notre fin, dans un gémissement de patience. Disons avec S. Jean en la fin de son Apocalypse : « *Veni Domine Jesu !* »

Attendez le Pacifique, en humilité, en componction et confiance, sans raisonnement ni réflexion.

Vous m'avez fait grande grâce de m'avoir écrit les particularités des dispositions dernières de cette chère sœur qui sont fort bien énoncées. J'ai vu là un grand changement de conduite et conçu une étrange horreur de la malignité du péché (1).

(1) A ses derniers instants, la sœur Marguerite avait été troublée par une grande appréhension des jugements de Dieu. La M. Elisabeth lui demanda ce qui lui donnait le plus de peine. « C'est un mensonge, lui dit-elle. — Quand l'avez-vous commis? — J'étais encore petite.

Vous me ferez un grand plaisir de me faire part de ce que vous aurez recueilli à votre loisir et de me donner quelque petite image de papier ou autre petite chose semblable qui fut à elle. Mais plutôt, la prier qu'elle ne me quitte pas pour son frère, à cause de mes grands péchés. J'aurais un grand désir de vous voir. Je le demande à N. S. Il n'y a que le grand temps qu'il faut qui me fait craindre. Car il me faut 16 à 18 jours seulement par les chemins. Si le dessein est de Dieu, demandez, chère sœur, qu'il me donne moyen de l'accomplir et me croyez, plus que je ne vous peux dire, tout vôtre (...)

A Citry, ce 14 juin 1648.

La mort de la sœur Marguerite laisse la Prieure plus désemparée que jamais. Il lui semble que non seulement le ciel mais son patient directeur, Gaston de Renty, l'abandonnent. De nouveau, celui-ci envoie de longues lettres. Le jour étant pris par d'autres occupations, c'est souvent la nuit qu'il les écrit : « Il est minnit », note-t-il, maintes fois, pour s'excuser de ne pas pousser plus loin une lettre de 6 à 8 pages,

A Citry, ce 16 juin 1648.

Je vous écrivis hier et envoyai mes lettres à Paris, et sur le soir, je reçus un paquet de vous, dans lequel sont les lettres de M. Olier et de M. Seguin. Et il se trouve occasion présentement de les leur envoyer. Et par le même moyen, je vous fais ce mot pour vous, que je n'ai nullement doûté de la douloureuse privation que vous porteriez de la séparation de ma sœur Marguerite.

Mais j'ai eu cette confiance que sa grâce vous obtiendrait une douleur élevante, qui porte paix et demeure avec elle, en N. S.

Les saints portent toujours leurs effets de grâce. Et vous vous étiez tout, dans la grâce et par la grâce, Et elle n'avait rien que pour la grâce et par la grâce. Et elle avait pour vous, et beaucoup, et jusques à la fin. Et remarquez ce qu'elle vous a dit et partant, concluons ce que vous ne pouvez conclure, mais ce que N. S. concluera, avec bénédiction, au jour de sa venue, *qu'il est avec vous*, qu'il y réside, et qu'il vous protège.

Le caractère de votre peine est tel que tout ce que vous a dit cet oracle du ciel : la très grande sainte Marguerite — que je ne crie pas sous ce nom, par le respect qu'il faut porter aux sages coutumes (de) l'Eglise qui n'en donne pas encore la liberté — ce que J. C. même et les Apôtres vous assurent de la rémission des péchés par les sacrements reçus, avec les conditions nécessaires — comme vous avez

Mais vous savez bien que les petits enfants ne sont pas capables de pécher. — Je le sais bien, mais cela montre toujours le fonds de péché qui est en moi et combien j'ai été capable de mal faire ».

fait — et par obéissance n'y devez plus repasser — tout cela, dis-je, n'efface point l'angoisse et n'arrête point la crainte. Pourquoi ? Parce que c'est la croix que vous devez porter jusques à la fin, après J. C. — « Mais ce que je suis submergée dans le péché et les effets du péché ! » Vous êtes submergée dans le ressentiment et les effets du péché par travail, par ressentiment et par pénitence. Mais non pas dans le péché. — « Mais ma volonté y est dans le temps ! » — Vous vous trompez. Elle n'y est pas. Il vous semble, à cause de la rapidité ou violence qui emporte les sens. L'extérieur est possédé de cels. Mais le cœur, et l'esprit qui y reste, y est si opposé que c'est la cause de votre peine et très grand travail, tel qu'il peut être comparé en quelque façon, à un enfer.

Je mourrais pour cette vérité et pour vous, volontiers, si N. S. me faisait la grâce de me l'accorder.

Je vous ai dit, le plus fortement qu'il m'a été possible, ces vérités pour vous faire accepter, humblement, l'ordonnance divine pour satisfaction de vos crimes ; pour vous faire honorer la miséricorde de Dieu, dans le ressentiment du péché et dans l'enfer même. Car ce n'est pas ici l'enfer où il n'y a pas de rédemption. C'est celui qui fait solidement les pécheurs des saints, et les grands saints.

Il faut donc porter à la patience et confiance pour soutenir, au milieu de ce travail, où il n'y a qu'horreur et où toute consolation est fermée, Mais quand la croix imprime, de plus en plus, sa douleur et qu'elle efface tout, hormis sa peine, il faut que votre pauvre frère s'humilie devant N. S., honore ce qu'il lui plaît de faire, attendant de Lui la protection et vous portant, de tout son possible, de rechercher, en Lui, tout votre secours, avec simplicité, avec liberté de respect. « *Venez, vous tous qui êtes chargés* », dit-il, avec tant de bénignité.

Ayez confiance, je ne peux dire que cela, en assurant que vous êtes en Dieu et qu'il vous protège palpablement. Et il vous a fait tant de grâces et alliances extraordinaires, avec de grandes âmes, que vous ne pouvez que vous ne reconnaissiez sa protection continuelle (...) Adoration et action de grâce sur notre confusion et néant. Mais je ne dis que des paroles en l'air ! (...) Patience, s'il vous plaît, il faut longueur et vous arrêter à ce que l'on vous dit. S'il y a de la faute, elle n'est point pour vous. Vous êtes pleinement déchargée, devant Dieu, vous étant commise entre *les mains de personne capable et qui ait le pouvoir* (1). *Or, je ne vous parle qu'en suite du sentiment de votre supérieur très sévère, auquel vous avez déposé votre confession*, qui m'a prié de continuer pour les conseils.

(1) Le P. Gibieuf à qui, sur le conseil de Renty, la M. Elisabeth a ouvert sa conscience.

Je suis donc bien fondé et vous aussi. Mais, ma très chère sœur, vous avez raison. Nous ne serons jamais bien que quand nous serons avec ma sœur Marguerite, en Paradis.

Je supplie N. S. de nous mettre en la sainte société des siens en Lui, pour être le Royaume de Dieu. — *Amen.*

N. S. n'a pas voulu que M. Olier ni moi fussions au saint sacrifice de notre victime. Il vaut mieux pour vous et pour tout, qu'il n'y ait eu que l'ordinaire.

Les jours sont mauvais. Nous avons perdu grande consolation, mais il nous faut suivre l'ordre de Dieu. Nous nous retrouverons bientôt tous, si j'ai miséricorde avec vous autres.

N. B. H. Mère Marie et notre sœur Madeleine (1) lui auront fait grande fête.

Vous ne cesserez de me donner. N. S. soit votre récompense de la latitude de vos cœurs. Vous ne me mandez point par quelle voie vient cette image, pour la faire recevoir. Priez bien ma sœur Marguerite pour moi. Nos missionnaires (2) ont fait vœu de dire 34 messes pour lui recommander une affaire. Ils ont choisi les jours de la sainte Enfance, commençant par la Trinité et en descendant par ordre.

A ce P. S. la M. Elisabeth a joint ces remarques, à l'adresse du P. Gibieuf ou du P. Amelotte, l'historien de la V. Marguerite du Sacrement.

« La Mère Elisabeth dirigée par le P. Gibieuf par l'organe de M. de Renty.

« Je vous supplie très humblement, mon R. Père, de nous renvoyer ces deux lettres et de me pardonner si je vous donne cette peine, et si je prends la liberté de vous en supplier — je vous demande ces deux lettres, quand vous les aurez vues, et qu'elles ne soient vues que de vous, s'il vous plaît, ou de prendre la peine de les bruler ».

En septembre 1648, Renty fait à Beaune un quatrième pèlerinage dont ne parlent point les historiens du Carmel, pas plus d'ailleurs qu'ils ne parlent du troisième.

VIVE JÉSUS.

(13 septembre 1648 ?)

Ma très chère Sœur,

Je n'oublierai pas demain, jour de Sainte Croix, 14 septembre.

Me voici de retour, vous ayant quittée sans vous quitter, vous ayant toujours très présente et intimement devant Dieu.

Je crois que vous avez, à présent, la bénédiction de la présence de

(1) Mme de la Chastre.
(2) Le P. Eudes et ses missionnaires.

M. Coqueret et je m'assure qu'il apportera beaucoup de renouvellement à la maison. J'ai regret que je n'aie parlé à toutes nos sœurs qui désiraient que j'eusse cette consolation. Je leur en demande pardon. Je crains tant d'engager à faire faire quelque chose par cérémonie et non nécessaire — étant ce que je suis — que je peux, peut-être, avoir, en quelque chose, trop de réserve.

Je vous demande pardon si j'ai manqué, encore une fois, pour cela et pour tout le reste.

Je vous souhaite la paix et la *simplicité*, pour être toutes, les petites personnes qui marchez dans les pas de l'éminent exemple de feue notre incomparable sœur. Je la supplie de nous assujétir à Dieu, en innocence, pureté et simplicité. Je supplie N. S. de vous donner force (...) (de) vous quitter pour Lui.

J'ai toutes mes sœurs en mon cœur. Votre avocat pour le testament de feue notre chère sœur Madeleine de la Croix est mort pendant mon voyage. Je le recommande à vos prières, etc.

Au milieu des désordres de la Fronde qui le font plus débordé que jamais — il va mourir à la tâche — Renty continue à encourager la Prieure qui, relevée pour quelque temps de sa charge, n'a que plus de loisir pour se tourmenter.

Je bénis N. S. de vous avoir mené votre Supérieur et que sa visite ait porté tant d'édification et de bénédiction à la maison. Je le supplie de la confirmer et augmenter.

Je pense que la Mère Thérèse que vous avez maintenant pour Prieure vous sera à consolation et que N. S. vous liera beaucoup ensemble.

Je crois que les brouilleries de Paris auront obligé M. Coqueret de s'en retourner promptement chez lui, car il n'a pas passé par ici.

Vous voilà, maintenant, dans le *repos extérieur* J'ai lu votre écrit et pris les sentiments qui y sont et dans votre lettre. Sur lesquels, je vous vas dire mes remarques, sur les choses principales.

Cet état de vous voir *comme bête devant Dieu* et autre en sa considération, est très bon et très saint et autorisé en David — devant Dieu ou jument ou chien, avec les autres conditions de mort et de pourriture — tout cela n'est qu'une suite de l'expression de la chose qui montre à l'âme la petitesse, l'incapacité et l'obscurité de nos puissances au bien et devant le souverain bien qui est Dieu. D'où réussit le mépris et *l'anéantissement* où l'Esprit-Saint nous porte, sur cette vue — et du ravalement que le péché a fait en nous, et de la dignité de Dieu.

Cet état porte grande pureté et d'autant qu'il porte effet de mort et de séparation des choses étrangères et de nous-même, c'est-à-dire, en un mot, de la créature.

Il est très disposant à recevoir la vie et à remplir le cœur de confiance, de force et de foi en J. C. Parce qu'on ne trouve que Lui, on ne veut que Lui et on va à Lui, pour nous être supplément et toute conduite, devant la majesté de Dieu.

Cela ne se fait pas, par un discernement, mais c'est pourtant, le respir de l'âme et l'effet qui en réussit.

Qui ne vous connaîtrait (vous prendrait pour une grande pécheresse ?...) Il semble, par l'écrit que vous m'envoyez, que tout votre instinct et respir de votre âme ne passe point cet état (...) et que l'espoir de l'autre vie même vous soit comme fermé, où il faut tâcher de dresser toujours nos (tentes...) nos paroles aussi bien que nos cœurs, selon l'analogie de la foi et le dessein de Dieu sur nous, ce qui est marqué dans tous les saints. Job sur son fumier et de sa pourriture, espère ressusciter et de voir son Seigneur. La Chananée se tient bien pour chienne, mais elle ne prend pas là son partage. Si vous l'interrogiez, elle vous répondrait qu'il est en J. C. Et si David ressent n'être qu'une jument, il ajoute en parlant à son Seigneur : « Mais je suis toujours avec vous. *Factus sum ut jumentum apud te sed ego (semper tecum)* ».

Je suis toujours dans les mêmes sentiments. Soyez fort pénitente en vue de Dieu, c'est-à-dire, cherchez-le toujours et séparez-vous de tout cela (...) Ceci regarde ma disposition qui ne vous doit pas empêcher — autant que vous jugez que cela vous est utile et vous tient liée à Lui — de faire ce que vous désirez. Soyons fidèles à Lui et en Lui pour l'éternité. Mais laissons-nous gouverner à Lui, c'est-à-dire, allons simplement, sans nous (préoccuper) de demain, ni d'après. Car il veut cette confiance et certainement il la mérite bien. Vivons de pénitence et de *foi*.

J'ai trouvé un mot, dans votre lettre, qui m'a bien consolé. C'est lorsque vous me parlez de la pensée que ces bonnes Mères (...) ont pour vous, vous dites que vous n'avez plus de temps *qu'à penser à aller à Dieu* et mourir.

Pensez donc à aller à Lui. Il vous envoie J. C. pour voie qui vous touchera de confiance (...) et qui vous veut tirer à Lui.

Adieu, en cette pensée, je supplie ce Seigneur de vous l'imprimer au cœur, non comme pensée mais comme vérité réelle qui doit le nourrir en Lui, faire porter des saints fruits en patience et en espérance de l'héritage promis, non à nos merites, mais aux pécheurs humiliés en J. C.

Adieu donc, sans adieu.

A Citry, ce 3 octobre 1648.

Enfin, le 29 mars 1649, déjà atteint du mal qui l'emportera dans quelques jours, Renty écrit à la M. Elisabeth cette dernière

lettre en marge de laquelle elle écrira : « La centième et dernière laitre de ce saint ».

J. M. J.

Ma très chère Sœur,

Voici une grande interruption de commerce qui m'a tenu et me tient encore bien en soin de votre santé. Car, les dernières lettres que j'ai reçues, elles n'était pas bonne.

Je ne sais si vous savez que j'ai reçu vos papiers par Mme la Chancelière. Mr. *Amelote* les a déjà commencés, mais que les voies soient plus libres, je vous en ferai part. Mais il est parti pour aller à Périgueux, dont il ne reviendra que dans quelques mois (1).

J'ai envoyé vos lettres à Pontoise. Mme la Chancelière est présentement à Sully, vers Orléans.

J'ai confiance que N. S. vous protège et que vous demeurez en Lui, pour y trouver toute votre force et espérance de vie éternelle, et que vous vous *abandonnez entièrement* à Lui.

Je ne sais encore où nous en sommes pour les affaires publiques. Je prie Dieu qu'il en tire sa gloire (2).

Ma femme et nos enfants vous saluent, j'ai confiance que ni vous, ni mes très chères sœurs, ne m'aurez pas oublié en ce saint temps passé. Je vous prie d'en faire de même pour l'avenir.

Je ne sais si vous aurez reçu une lettre par laquelle je répondais à l'étonnement que notre bonne Mère me témoignait de ce que je lui avais *renvoyé* de ma sœur Marguerite. Je lui mandais que mon motif était parce que je croyais obligation, m'ayant écrit que « ce dépôt » ne pouvait être mieux qu'entre mes mains, en sorte que je conçus que c'était seulement un *dépôt* (3) (...) tellement que je ne renvoyai ce qui ne m'était pas donné nommément. Voilà comme cela s'est passé par deçà. Car pour de ralentissement à l'égard de cette sainte, j'espère que N. S. m'y fera augmenter plutôt que de relâcher.

Priez-la pour moi et me croyez toujours vôtre, puisque N. S. l'a fait.

A Paris, le 29ème (de mars ?) où j'espère que nous nous sommes rencontrés, 1649.

A. Bessières, S. J.

(1) Il s'agit des Mémoires communiqués au P. Amelote pour sa « Vie de Sœur Marguerite ».

(2) Des troubles de la Fronde.

(3) La M. Elisabeth a offert à Renty le premier manteau de la Sœur Marguerite du S. Sacrement

LETTRES DE DOM CLAUDE MARTIN SUR LES VERTUS ET LA VIE INTÉRIEURE

Pendant près d'un demi-siècle, dom Claude Martin († 1696), qui joignait à des connaissances solides et étendues une sainteté remarquable, fut le conseiller éminent consulté de tous les monastères que Saint-Maur avait groupés sous son observance. Il était le père spirituel de nous tous, écrit Bernard de Montfaucon « quem patris loco venerabamur omnes ». Initiateur hardi et zélé promoteur des études qui ont fait la gloire de sa congrégation, dom Martin a plus encore le souci de la vie intérieure de ses confrères. Sa sainteté est si évidente, son jugement si sûr, son indulgence si maternelle, sa patience si inaltérable, que c'est à lui que s'adresse quiconque, jeune ou vieux, éprouve quelque crainte ou doute dans la voie à suivre. A toutes ces demandes, dom Claude répond, et souvent par de longues lettres. Que ne les a-t-on toutes conservées ! Recueillons au moins celles que ses correspondants, mieux inspirés, ont pieusement gardées ou généreusement livrées à D. Martène, son biographe.

De ces débris, nous publions ici quelques lettres sur les vertus en général, sur l'humilité en particulier, sur la manière d'élever les jeunes religieux à une solide piété, sur les marques de la vraie pureté du cœur, sur la conduite à tenir dans les études. Elles complètent les enseignements qu'il laissa dans ses livres. Ses ouvrages furent extrêmement répandus aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. On les traduisit en latin et en italien. Les éditions se succédèrent nombreuses, jusqu'à sept ou huit. Outre la Vie, les lettres et les Retraites de sa mère, la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, dom Martin publia, en outre, des *Méditations chrétiennes pour les dimanches, les féries et les principales fêtes de l'année* ; une *Conduite pour la retraite du mois à l'usage des religieux de la congrégation de Saint-Maur* ; une *Pratique de la règle de S. Benoît*, qui parut également sous le titre d'*Exercices spirituels tirés de la Règle de S. Benoît*. Enfin, D. Martène a recueilli un florilège des *Maximes spirituelles tirées des écrits de D. Claude*

Martin. — Ouvrages et lettres témoignent que ce saint moine était rempli du goût de la vie intérieure (1).

D. Ph. Schmitz.

(1) Voir RAM, 1932, p. 146-163. D. Ph. Schmitz. *Lettres inédites de dom Claude Martin sur l'oraison.* — Il m'a été possible d'identifier le destinaire des lettres 4, 7 et 8 sur l'oraison. Le religieux du Bec, et celui de Séez, auxquels dom Martin adressa ces lettres ne sont autres que dom Abraham Feray, né à Rouen, profès à Jumièges en 1675, mort à Saint-Wandrille, le 9 décembre 1727 (Ms. Paris, BN, F. fr. 19662, f. 104, où dom Feray donne copie de ces lettres à lui adressées). — Les avis sur l'oraison envoyés à dom Antoine Texandier, moine de Saint-Jean-d'Angèly, peuvent être complétés par une lettre, du 10 décembre 1688, au même religieux où dom Claude Martin précise le sens de l' « oraison de respir » dans le sentiment de Marie de l'Incarnation. Voici la lettre en son entier :

A un religieux de Saint Jean d'Angely (Ms. Paris, BN, 15793, f. 69 (copie),

Mon Révérend Père,

J'ai bien de la joie que N.-S. vous donne de l'attrait à l'intérieur : c'est la vraie vie du religieux sans laquelle si un religieux n'est mort il est toujours malade. Mais vous voudrez bien que je vous dise que l'oraison de respir dans le sentiment de la Mère de l'Incarnation ne peut être prise dans le sens que vous (f. 69v) lui donnez. L'oraison jaculatoire est prompte, vive, ardente, comme inopinée et de peu de durée. C'est pour cela qu'elle est appelée jaculatoire. Mais dans la Mère de l'Incarration l'oraison de respir est un état doux et tranquille, permanent et qui fait un état d'oraison particulière. Aussi l'oraison jaculatoire est plutôt une aspiration et une tendance à Dieu qu'un respir ou respiration qui se fait dans le repos. Votre première lettre m'en avait donné une plus belle et plus véritable idée mais je l'ai perdue.

Il y a une erreur dans la citation du passage de l'Ecclésiastique où il se trouve chap. 24, 43. Factus est mihi trames abundans. Le livre de Dom Joseph Mege serait bon s'il était bien corrigé. M. de la Trappe n'a point fait de Commentaire sur la Règle, mais il a fait des Exhortations sur la même Règle dans lesquelles il a encore outré les matières comme dans son premier livre, c'est pour cela que les docteurs ne veulent pas donner leur approbation qu'il ne les corrige à quoi il a un peu de peine. Je me recommande à vos saints sacrifices et suis

votre très humble et affectionné confrère.

Fr. Claude Martin, m. b.

De Paris, le 10 décembre 1698.

I

Pourquoi les Pères disent de chaque vertu qu'elle est la principale et le fondement des autres vertus.

A un religieux de la Congrégation de Saint-Maur (1).

Mon Révérend Père,

Il est vrai que lorsque les saints Pères parlent de quelque vertu, ils disent ordinairement qu'elle est la principale et le fondement des autres. Cela vous surprend et je ne m'en étonne pas, puisqu'il est difficile de comprendre comment cela peut être. Je vous dirai pourtant, puisque vous desirez savoir mon sentiment que l'on peut répondre a cette difficulté que quand les Pères ont traité des vertus, ils en ont parlé en orateurs et que quand ils ont dit de chacune qu'elle est le principe et le fondement des autres, c'a été avec l'exagération ordinaire à ceux qui, pour rendre recommandable la matière qu'ils traitent, la préfèrent à toutes les autres. C'est ainsi que quand on fait le panégyrique d'un saint afin [d'exciter] l'amour et la dévotion dans les esprits, on l'élève par dessus les autres et quand dans un autre temps l'on fait celui d'un autre on lui donne la même préférence. L'Eglise même garde cette conduite dans les offices divins, car par exemple elle dit de chaque confesseur en particulier *Non est inventus similis illi qui conservaret legem Excelsi*. Néanmoins, puisque vous voyez [f. 26ᵛ] que les saints Pères n'ont point donné la préférence aux autres, qu'ils n'aient eu en vue quelques raisons qui les a (sic) fait parler de la sorte, il faut tâcher de vous en donner quelques unes. Je vous avouerai pourtant que d'abord mon esprit s'est trouvé court dans la résolution de vôtre difficulté, mais cette sagesse qui ouvre la bouche des muets et qui donne le mouvement à la langue des enfants, m'a donné six moyens d'accorder les sentiments des Pères.

Le premier est fondé sur la liaison et l'enchaînement des vertus qui fait que quand l'on en possède une en perfection, l'on en possède en même temps toutes les autres, au moins dans un degré inférieur. C'est la doctrine de S. Thomas et de tous les théologiens. Or il est tout clair que la vertu que l'on possède en perfection, quelle qu'elle soit, est le fondement de toutes les autres puisque on ne possède les autres [qu'en vertu] de celle-là et à cause de l'enchaînement qu'elles ont avec elle, en sorte que si quelqu'un a l'humilité dans un degré éminent, cette vertu attirera avec elle toutes les autres et en sera le fondement puisqu'elle est dans l'âme comme la première.

(1) Ms. Paris, BN, F. Fr. 15793, f. 26 (copie).

Le second est fondé sur une certaine transcendance que je remarque dans les vertus ; si bien que comme les attributs transcendants de l'être s'enferment mutuellement les uns les autres en sorte qu'il est vrai de dire que tout être est une chose, qu'il est bon, qu'il est vrai ; que toute chose est bonne, qu'elle est vraie, qu'elle est un être ; que tout ce qui est bon est vrai, qu'il est un être, qu'il est une chose, et que tout ce qui est vrai est un être, qu'il est une chose et qu'il est bon. Ainsi la plupart des vertus s'enferment d'une telle manière qu'il est vrai de dire que l'humilité est obéissance, patience, dévotion, charité ; que l'obéissance est patience, dévotion, charité, humilité ; que la dévotion est charité, humilité, patience et que la charité est humilité, obéissance, patience, dévotion, etc. De là il est facile de montrer que chaque vertu peut être le fondement des autres puisque s'enfermant naturellement elles sont les unes au regard des autres commencement, fin et milieu.

En troisième lieu, quand on dit qu'une vertu est le fondement des autres, c'est comme si on disait qu'elle en est la cause et le principe. Et pour résoudre la difficulté il faut savoir qu'il y a plusieurs sortes de causes. Il y en a d'efficaces, de finales, de matérielles, de formelles. Il y en a qui excitent, qui disposent, qui conservent, etc. Et comme chaque vertu se peut réduire à quelqu'une de ces causes, quand elle y sera réduite, elle sera en quelque façon le fondement des autres. L'on peut dire que la discrétion est comme la cause efficiante parce que c'est elle qui réduit les vertus dans le milieu qui leur est nécessaire pour être vertus. L'oraison, la contemplation, l'union avec Dieu est comme la cause finale. La foi est comme la cause matérielle, la charité est comme la cause formelle. La ferveur [f. 27v] excite, les bons désirs disposent, l'humilité est comme la cause conservatrice des vertus. De la sorte quelque rang que tiennent les vertus dans l'ordre de leur génération, elles peuvent en quelque façon être la cause des autres quoique diversement et il semble que S. Bonaventure ait voulu résoudre la difficulté en cette manière. C'est dans son abrégé de la Théologie l. 4 c. 8 où il dit ces mots *Quatuor dicuntur esse matres virtutum scilicet fides origine, caritas educatione, prudentia regimine, humilitas conservatione.*

En quatrième lieu, il y a plusieurs sortes de fondement au regard d'un édifice. Il y a premierement le fond ou la terre qui est le fondement commun de tous les bâtiments. Il y a ensuite le plan qui est ou le roc ou la terre ferme ou les pilotis sur lesquels on pose immédiatement le édifice. L'on peut de plus prendre pour fondement la fosse que l'on a ouverte pour enfermer les pierres. L'on donne encore le nom de fondement aux pierres qui sont couvertes de terre. Enfin, le ciment qui lie les pierres ne fait avec elles qu'un même fondement. Aussi, les vertus ont le nom et l'office de fondement en diverses

manières. L'humilité, conformement à l'étymologie de son nom, est comme la terre et comme le premier fond. La foi est comme le roc ou la terre ferme qui sert de plan. La pauvreté qui nous vide de toutes choses et de nous mêmes est comme la fosse et le vide du fondement. La patience qui supporte toutes les peines qui accompagnent les vertus est comme les premières pierres du fondement. La charité qui est le ciment sacré fait du sang de Jésus Christ joint ces pierres pour ne faire avec elles qu'un seul fondement.

Cinquièmement, chaque vertu est le fondement des autres, non absolument en sorte qu'elle soit tout entière le fondement, mais en quelque chose et parce qu'elle peut en quelque manière être cause ou occasion des autres vertus. Ainsi la foi est le fondement des autres vertus parce qu'elle nous en donne la connaissance ; l'obéissance en est le fondement parce qu'on ne peut avoir aucune vertu qu'en obéissant aux lois qui les ordonnent. L'oraison est le fondement des vertus parce qu'en les demandant Dieu les peut toutes donner. La dévotion en est le fondement parce que c'est elle qui, par ces douceurs, les soutient et les nourrit. La patience en est le fondement parce qu'elle surmonte les difficultés qui sont nécessaires pour les acquérir. La charité en est le fondement parce qu'elle est la forme qui leur donne la dignité et la perfection de la vertu. Et si l'on y prend garde de près, il en est de même de la solitude, du silence, de la mortification, ou des autres vertus quelque rang qu'elles tiennent dans le corps de la perfection [f. 27v], tout ainsi que dans le corps humain, il y a des parties qui sont comme le fondement des autres encore qu'elles tiennent des situations bien différentes, non absolument et en tout elles mêmes, mais en quelque façon, pour quelque influence particulière qu'elles communiquent à tout le corps. Car les pieds en peuvent être appelés les fondements parce qu'ils supportent le poids du corps ; la tête en peut être appelée le fondement parce que c'est elle qui dirige tout le reste ; le cœur en peut être appelé le fondement parce qu'il est le principe de la vie. Le foie en peut être appelé le fondement parce que c'est lui qui lui donne la nourriture sans laquelle il tomberait en ruine ; le sang en peut être appelé le fondement car comme dit l'Ecriture : *Anima in sanguine est.* Enfin, le poumon en peut être appelé le fondement parce que c'est lui qui donne la respiration sans laquelle il ne pourrait vivre.

S. Bonaventure nous donne jour à un sixième moyen d'accorder les Pères quand il dit que quelques vertus sont justement appelées les mères des autres, non qu'une habitude engendre une habitude, mais parce que le mouvement d'une vertu peut exciter le mouvement de quelque vertu que ce soit. Et il autorise sa pensée par celle de S. Bernard qui dit que de la lecture naît la connaissance, de la connaissance l'amour, de l'amour le fréquent accès auprès de Dieu, de

ce fréquent accès la familiarité, de la familiarité la confiance, et enfin que la confiance obtient aisément ce qu'elle demande.

Voilà quelles sont mes petites peusées sur la difficulté que vous m'avez proposée. Je ne sais pas si elles vous satisferont. Peut-être les trouvez vous bien abstraites, mais il est difficile de parler autrement de cette matière. Priez, s'il vous plait, Notre Seigneur qu'il m'éclaire et croyez que je suis du meilleur de mon cœur,

Mon Révérend Père, votre très humble et affectionné confrère.

Fr. Claude Martin.

De Bonne Nouvelle de Rouen 1667.

2

La nature de l'humilité permet-elle a chacun de se croire le plus grand pécheur des hommes ?

A un religieux de la Congrégation de Saint-Maur (1).

Mon Révérend Père,

Il est vrai que la fin de la dernière lettre que je vous écrivis engage insensiblement dans la question que vous me faites à présent si un saint homme peut se croire et dire avec vérité qu'il est le plus grand pécheur de tous les hommes. Plusieurs auteurs ont traité cette question et comme ils sont infiniment plus habiles que moi, vous auriez pu vous arrêter à leurs décisions; néanmoins puisque vous souhaitez avoir là-dessus mon sentiment, je vous dirai avec ma simplicité ordinaire ce qu'il plaira à la divine bonté m'en faire connaître.

Si l'on considère à fond la nature de l'humilité, il semble qu'un homme saint ne peut se dire avec vérité le plus grand pécheur de tous les hommes parce que l'humilité est une vertu qui, par une véritable connaissance qu'elle nous donne de nous mêmes, nous porte à l'anéantissement de notre propre excellence. Et de la sorte, il est évident que l'anéantissement de notre propre excellence doit être fondé sur une connaissance véritable de nous mêmes; or, si un homme a une véritable connaissance de lui-même, il ne se peut connaître que comme saint et se connaissant de la sorte il ne se peut croire ni dire avec vérité le plus grand pécheur du monde. Son humilité doit bien porter à cacher ce qu'il est, mais elle ne peut souffrir qu'il se dise ce qu'il n'est pas, autrement sa vertu dégénèrerait en vice et son humilité se tournerait en mensonge. Il cesserait d'être ce qu'il est. Ce sont les termes de S. Augustin au sermon 29 *de verbis apostoli : Cum humilitatis causa mentiris* [*f.* 54^{v}] *si non*

(1) Ms. Paris, BN, F. Fr. 15793. f. 54 ss.

eras peccator antequam mentireris mentiendo efficieris quod evitaveras.

De plus, cette proposition : je suis le plus grand pécheur de tous les hommes se détruit en quelque personne que ce soit quand elle est proférée avec un sentiment de dévotion ; car il est impossible que celui qui a un sentiment semblable d'humilité soit le plus grand pécheur de tous les hommes et il est impossible que le plus grand pécheur de tous les hommes ait un sentiment semblable d'humilité. Cette proposition se détruisant donc d'elle-même, elle n'appartient point à l'humilité parce que l'humilité qui n'est pas véritable n'est pas humilité, mais un mensonge.

De plus, si un homme saint se disait le plus grand pécheur de tous les hommes, ou il dirait cela absolument ou en vue de quelque condition : il ne le peut dire absolument et sans explication car, s'il est saint comme nous le supposons, il est constant que sa conscience ne lui reproche aucun crime qui lui fasse parler de la sorte ; il est certain encore, ce qu'il ne peut ignorer, qu'il y a une infinité d'hommes misérables et abominables à cause des péchés horribles qu'ils ont commis et qu'ils commettent encore à la vue de tout le monde ; comment donc se peut-il dire par une proposition absolue et véritable qu'il est le plus grand pécheur de tous ? Il ne peut non plus le dire avec condition ; car il y a seulement deux conditions en vertu desquelles cela se pourrait faire. La première est : Si Dieu avait fait autant de grâces au plus grand pécheur du monde que j'en ai reçu de sa miséricorde, il me surpasserait en vertu et je le surmonterais en impiété. La seconde est : Si Dieu ne m'avait pas davantage communiqué ses dons surnaturels qu'il a fait au plus grand pécheur de tous les hommes et qu'il m'eût abandonné a l'impétuosité de la nature corrompue, je serais ce qu'il est, le plus grand de tous les pécheurs. Or un homme saint ne peut dire avec ces conditions qu'il est le plus grand pécheur du monde, parce que les hommes, qui se portent à ces excès de péché, ont pour l'ordinaire des natures extraordinairement corrompues, dépravées par le vice, portées à toutes sortes de désordre et moins dociles à la grâce, car encore que dans l'ordre de la nature les hommes n'aient pas plus de dispositions à la grâce les uns que les autres, il y en a néanmoins qui y ont moins d'opposition et de répugnance ; ainsi que nous le voyons dans les saints qui pour l'ordinaire ont des naturels doux, traitables, dociles et moins rebelles aux mouvements de la grâce quand Dieu leur touche le cœur.

L'on peut dire encore que comme un Docteur qui a l'approbation de tout le monde et qui est estimé tel qu'il est, en effet, ne se peut dire ni croire avec vérité le plus ignorant de tous les hommes, ainsi un homme saint ne peut véritablement se dire ni se croire le plus méchant de tous les pécheurs. Et bien que dans cette comparaison il

y ait de la disparité, en ce qu'il est plus facile aux hommes savants de savoir qu'il est savant, qu'à un saint de savoir qu'il saint, ce saint néanmoins peut avoir des certitudes morales de la sainteté, comme un homme savant peut en avoir de physiques de sa science. Et, de plus, bien qu'un homme saint ne puisse connaître avec certitude qu'il est saint, il peut néanmoins connaître assurément qu'il n'est pas si méchant que le plus méchant des hommes.

J'ajouterai à cela qu'un saint ferait en quelque façon injure à Dieu de se dire le plus grand pécheur du monde ; car c'est être ingrat et méconnaissant [f. 55r] des grâces par le secours desquelles il est parvenu au dégré de sainteté que nous le supposons.

Je sais que l'on peut répliquer à tout ce que je viens de dire qu'un homme saint peut avoir de soi-même ce sentiment et que ce sentiment est véritable en ce qu'il n'a de vue que sur ses propres défauts, sans regarder en aucune manière ses vertus et ses mérites et, au contraire, qu'il ne regarde que le bien des autres sans s'arrêter à leurs défauts et qu'ainsi, comparant ses propres péchés avec les biens des autres, il se peut dire avec vérité le plus méchant de tous. Mais à cela on peut répondre que dans le plus grand de tous les pécheurs il n'y a point de vertus qu'un homme puisse avoir en vue pour les comparer à ses propres défauts, d'où il faut conclure qu'un homme saint ne se peut dire ni croire avec vérité le plus grand pécheur de tous les hommes.

Toutefois, parce que dans les matières qui touchent l'économie de notre salut et de notre perfection, il ne faut pas tant se conduire par les lumières de la raison naturelle, qui se trompe souvent, lorsqu'elle croit raisonner avec plus de solidité, que par la doctrine et l'exemple des saints qui ont été éclairés de la lumière d'une sagesse divine et qui nous donne sujet de croire qu'ils ne se sont pas trompés puisqu'ils sont heureusement arrivés au port où nous aspirons, il faut examiner quels ont été leurs sentiments sur cette matière et admirer ensuite leurs exemples et leurs pratiques.

Voici comme S. Jérôme s'exprime écrivant sur S. Marc : *Caecus illuminatus a Domino vidit homines sicut arbores ambulantes* ; *homo cum illuminatus fuerit aestimabit omnes homines supra se*.

S. Chrysostome en l'homélie 38 : *Nihil est tam gratum Deo quam cum extremis peccatoribus se ipsum connumerare*. Et au livre de la Componction : *Hoc vere magnum et mirabile est quod is qui vere magnus est nihil de se magnum sentit aut loquitur sed omnium se ultimum iudicat et salutem de sola Dei misericordia sperat.*

Le bienheureux Gilles, disciple de S. François : *Si totius orbis homo sanctissimus se sentiat omnium pessimum jam plane humilis est.*

S. Laurent Justinien. *Vera scientia est scire haec duo : Deum esse omnia et se nihil.*

L'auteur du traité qui a pour titre : *Documentum vitae spiritualis* dans S. Bernard : *Omnibus modis quibus potes te vilifica, te nihil reputando esse sed credas omnes homines esse bonos et meliores se magisque placere Deo.*

Tauler marque entre les marques d'un homme parfait : *Ut justus et perfectus sit, nihilque minus tamen quam talem se putet et ut se inutilissimum quem mundus habeat hominem ex animo reputet.*

Henry Harphius, au livre 2 de la Théologie mystique part. 2, c. 21 *Per humilitatem homo se subicit perfecte Deo et praeceptis ejus atque omni creaturae propter amorem ejus reputando se peccatorem vilissimum totius mundi et velut pulverem terrae qui pedibus conculcatur se aestimando dicet cum David in persona Christi. Ego sum vermis, etc.*

Je ne vous ai pas rapporté les paroles de notre bienheureux père S. Benoit, qui nous sont assez connues. Des paroles je viens aux exemples qui, dans les matières de morale, sont incomparablement plus persuasives que les paroles.

Le premier que je vous propose est le Fils de Dieu qui, s'étant dit le moindre et le serviteur de tous, l'a montré par son exemple lorsqu'il s'est prosterné aux pieds de ses disciples pour leur laver les pieds. Il est vrai que dans cette humiliation [f. 55v] il ne s'est point déclaré le plus grand pécheur de tous, mais le moindre de tous comme il l'était en effet dans la vue qu'il avait pour lors parce qu'il regardait en ces disciples ce Père qu'il avait dit être plus grand que lui. C'est la pensée du célèbre Catharin : *Denique non tam homines quam Deum in omnibus hominibus contemplari oportet : hinc Christus qui omnibus hominibus se excellentiorem et sine ullo defectu esse sciebat tamen discipulis tamquam minor ministrabat quia in iis Patrem se majorem considerabat.*

Salomon dit de soi : *Ego sum stultissimus virorum.* Par le mot de *stultus*, l'Ecriture et Salomon même entendent pour l'ordinaire le pécheur. Ainsi le Roi se déclarant le plus insensé de tous les hommes, il veut dire qu'il en est le plus grand pécheur. Et c'est sur cette humilité profonde que les Hébreux ont porté leur sentiment quand ils ont dit qne ce Roi avait reconnu son péché, qu'il l'avait confessé devant Dieu, qu'il en avait obtenu le pardon, enfin qu'il est sauvé.

Nous ne trouvons guère d'exemples, sur ce sujet, plus illustre que celui de S. Paul. Voici comme il parle dans sa première épître à Timothée : *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, quorum primus ego sum.* Sur quoi le chancelier Gerson dit ces paroles : *Non mentitur apostolus studio humilitatis sed ita de se sentiebat reputatione propriae fragilitatis et indignitatis, cui tamen dignus non erat mundus. Vis autem secretum istud intelligere? Transfer te a theologia intellectus ad theologiam affectus, a scientia ad sapientiam, a cognitione ad devotionem quo enim quisque magis devo-*

tus est, eo magis intelligit puritatem Dei et peccatorum suorum turpitudinem.

S. Auspice ayant été trouvé enchaîné dans une tour par des soldats qui crurent que c'était un criminel, il répondit qu'il était le plus méchant homme du monde et que c'étaient les crimes qui le tenaient ainsi lié et captif.

Ecoutez comme S. Bernard parle de soi dans un sermon qu'il a fait le jour de la fête de S. Pierre : *Quomodo ad Christum accedere audebo qui sum supra modum peccans peccator, qui peccavi supra numerum arenae maris, cum ille purior, ego impurior esse non possim ?*

S. Bonaventure écrivant la vie de son père S. François dit que ce saint, étant interrogé du sentiment qu'il avait de lui-même, il répondit : *Videor mihi maximus peccatorum* et sur ce qu'on lui demanda comment il pouvait dire cela en conscience, il répliqua : *Immo vera nam quantumcumque sceleratum si tanta fuisset deus misericordia prosecutus quantum me arbitror sane quod multo gratior esset.*

Il est donc constant et par le témoignage des pères et par les exemples des saints qu'un homme, pour élevé qu'il soit en grâce et en sainteté, se peut croire et dire le plus grand pécheur de tous les hommes. Il reste seulement à examiner comment cela se peut faire avec vérité et quel biais l'esprit du saint peut donner à cette proposition pour la rendre véritable : je suis le plus grand pécheur de tous les hommes.

[f. 56r].

1. L'on peut dire que dans le moment qu'il a cette pensée ou qu'il profère ces paroles, il s'élève dans son esprit quelque rayon de lumière divine qui nous est inconnu mais que le saint aperçoit fort bien quoique peut-être il lui fût difficile de l'exprimer par paroles, et en vertu de cette lumière qui opère par des voies secrètes et ineffables, il demeure comme convaincu qu'il n'y a pas dans le monde de plus grand pécheur que lui. C'était le sentiment d'un jeune religieux du désert, très sage et très vertueux qui se disait le plus grand pécheur du monde et comme on lui disait qu'il ne pouvait avancer cela avec vérité, parce qu'il n'était point larron, homicide, adultère comme plusieurs, il ne répondait rien, sinon : vous avez raison, mais pourtant je sens je ne sais quoi en moi qui me fait voir clairement que cela est. Tout cela se comprendra mieux par les affections de la dévotion que par toutes les spéculations de l'esprit comme le remarque le chancelier Gerson au lieu que j'ai cité ci-dessus.

2. Dans le temps qu'il a cette pensée ou qu'il fait cette proposition, il n'a du tout en vue que ses propres péchés, sans pointer en aucune manière les yeux de l'esprit sur les péchés des autres. Et ainsi ne voyant point d'autres péchés que les siens propres il croit

avec vérité qu'il n'y en a point de plus grand. Si bien qu'encore que cette proposition : je suis le plus grand pécheur du monde suppose une comparaison dans ses termes, elle est néanmoins absolue dans l'esprit de celui qui la fait.

3. Quand un homme saint est touché d'un véritable sentiment d'humilité ou de componction, il ne pense pas tant à ce qu'il est qu'à ce qu'il a été. Il ne jette pas tant les yeux sur la sainteté qu'il a acquise et que son humilité lui cache, qu'aux péchés qu'il a autrefois commis et qui le peuvent exciter à la pénitence et à la haine de lui-même ; vu même que sa sainteté lui sera toujours incertaine pendant qu'il vivra dans la chair mortelle : *nemo scit utrum odio an amore dignus sit*, au lieu que sa malice lui est tout assurée et qu'il ne peut douter qu'il n'ait commis tels ou tels péchés. Et ainsi fondé sur la certitude de ses péchés et sur l'incertitude de sa grâce, il dit sans hésiter qu'il est le plus grand pécheur du monde.

4. Quand les saints sont dans ces sentiments d'humilité, ils considèrent ordinairement ce qu'ils ont en eux-mêmes et d'eux-mêmes, et dans les autres ce qu'ils ont en Dieu et de Dieu ; ce que les saints ont en eux et d'eux-mêmes n'est autre chose que le péché et l'inclination au péché et ce que les autres ont en eux et de Dieu c'est la grâce et l'inclination à la piété. Ainsi les saints comparant leur inclination naturelle au péché [f. 56v] avec l'inclination des autres à la piété, ils disent avec vérité qu'ils sont les plus grands pécheurs des hommes.

C'est en ce sens que S. Francois s'expliquait lorsqu'on lui demandait avec quelle vérité il se disait le plus grand pécheur du monde, parce, disait-il, que si Dieu m'avait laissé à moi-même comme il a laissé ces grands pécheurs et s'il eût donné à ces pécheurs les grâces qu'il m'a communiquées, il n'y aurait pas au monde de plus grand pécheur que moi.

5. Il n'y a point de pécheur pour abandonné qu'il soit qui ne fasse quelqu'actions au moins matériellement bonne comme au contraire il n'y a point de juste qui ne se laisse quelquefois aller à quelques infidélités. Or l'humilité n'a point d'yeux pour voir les fautes des autres, comme elle n'en a point pour voir ses perfections. Elle regarde seulement le bien d'autrui et ce qu'elle a de mal et, comparant l'un avec l'autre, elle fait que celui qui la possède dise avec vérité : je suis le plus grand pécheur du monde.

6. Mais ce qui est plus fort et plus considérable que tout ce que je viens de dire, un homme pour saint qu'il soit peut dire avec crainte et tremblement non pas à la vérité absolument, mais avec un *peut-être*, qu'il est le plus grand de tous les pécheurs : ce qu'il peut dire en se considérant avec tous les hommes dans le moment auquel il sortira de cette vie pour être présenté et jugé devant Dieu car il est

certain que plusieurs qui sont aujourd'hui grands pécheurs seront pour lors grands saints. Et contraire, plusieurs qui sont aujourd'hui grands saints seront alors grands pécheurs. Ainsi comme chacun ignore quelle sera sa fin et de quel coin il est marqué dans le livre de Dieu où comme dit le prophète tout cela est écrit, l'homme le plus saint du monde peut dire avec un sentiment très solide et très véritable d'humilité et tout ensemble avec des gémissements profonds : je serai peut-être un jour et je le suis peut-être déjà dans l'esprit de Dieu, où le futur est toujours présent, le plus grand et le plus abominable de tous les hommes.

Il a été un temps que Judas était un homme saint, car il était du nombre de ceux qui firent des miracles et qui vinrent dire au Fils de Dieu : *Domine etiam in nomine tuo daemonia subjiciuntur nobis* et néanmoins, dans ce temps-là, il pouvait dire au sens que nous venons de dire qu'il était le plus grand de tous les pécheurs, comme il l'était, en effet, dans l'esprit de Dieu, qui prévoyait l'horrible attentat qu'il devait commettre. L'on peut dire le même fait d'Arius, de Calvin, de Luther et d'une infinité d'autres qui, ayant vécu quelques temps dans les lumières de la grâce, sont depuis tombés dans des abîmes effroyables et devenus des monstres plus horribles que les plus horribles démons. Disons toujours avec les sentiments d'humilité qui ont occupé l'esprit des saints que, puisque nous ignorons quelle est notre fin et que nous ne savons pas si dans l'esprit de Dieu nous sommes des vaisseaux d'honneur ou d'ignominie, nous sommes peut-être les plus grand pécheurs de tout le monde.

Je prie Notre Seigneur que cela ne soit pas et suis du meilleur de mon cœur,

Mon Révérend Père votre très humble et affectionné
De Paris. Confrère Fr. Claude Martin.

3

L'humilité permet-elle de défendre sa réputation ?

A un religieux de la Congrégation de Saint-Maur (1).

Mon Révérend Père,

Il n'était pas nécessaire de vous adresser à moi pour savoir si l'on peut sans faire tort à l'humilité défendre et procurer sa propre réputation. S. Thomas résout votre difficulté 2. 2., q. 72., a. 3. où il dit qu'il y a deux rencontres où l'on peut défendre sa réputation. La première quand quelqu'un devient insolent par les outrages et les calomnies qu'il nous fait de sorte qu'il se forme péché sur péché, et qu'il court risque de son salut. La seconde lorsque par la perte de

(1) Ms. Paris, BN, F. Fr. 15793, f. 51v (copie).

notre réputation le salut ou la perfection du prochain peut souffrir quelque déchet. Vous pouvez voir encore ce que dit là dessus ce S. Docteur en son opuscule 19, chap. 14, 15, 16.

S. Grégoire dans son homélie 9 dit de plus que ceux qui sont élevés en dignité et qui sont obligés de profiter aux autres ou par leur exemple ou par leur conduite ou par leurs paroles, comme sont les supérieurs et les prédicateurs [f, 52v] doivent autant que leur pouvoir le peut permettre, réprimer les calomnies de ceux qui noircissent leur réputation. S. Bonaventure donne un autre jour à la résolution de cette question lorsque répondant à ceux qui se plaignaient de son temps que les religieux en vertu de la profession évangélique qu'ils professaient, bien loin de souffrir les opprobres et les injures qu'on leur faisait, ils s'en plaignaient ouvertement, demandaient des protecteurs, citaient leurs calomniateurs devant les évêques et devant les Souverains Pontifes pour en tirer raison, il répond de la sorte : « Injurias et molestias ex quibus malum aliud non sequitur nisi quod illa hora sentiri potest, ut sunt verba probrosa, vel damna rebus seu verbera et similia religiosi aequanimiter sustinere debent quia nihil aliud afferunt nocumenti sed ubi possunt graviora damna subsequi, videlicet gravia animarum nocumenta ibi non est expediens tolerare ».

J'ajoute encore que l'on peut défendre sa réputation en deux occasions ; premièrement quand l'on voit que la croyance que l'on a des calomnies que l'on nous impose cause du scandale ; secondement, quand par les calomnies dont on nous noircit, les hérétiques étant persuadés qu'elles sont véritables en tirent avantage pour faire insulte aux catholiques et à l'Eglise ou les séculiers pour s'en prévaloir contre les religieux. Outre les autorités, nous pouvons proposer les exemples des saints qui ont souvent fait des apologies pour se justifier des calomnies et des injures dont leurs ennemis voulaient les accabler, comme S. Athanase, S. Grégoire de Nazianze. L'exemple encore de S. Paul qui appelle à César et qui dans une autre rencontre excite adroitement un tumulte entre les Pharisiens et les Sadducéens pour éviter la prison et la mort, mais surtout l'exemple du Fils de Dieu comme lorsqu'il dit : *Quis ex vobis arguet me de peccato ?* et *multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo, propter quod vultis me occidere* et *si mala locutus sum testimonium perhibe de malo, si autem bene cur me caedis ?*

De tout ce que je viens de vous marquer il est évident que l'on peut défendre sa réputation en cinq rencontres. 1. pour réprimer l'audace et la calomnie de ceux qui, par notre silence, deviendraient plus violents. 2. lorsqu'il y va du salut et de la perfection du prochain. 3. lorsqu'étant élevé en charge ou en dignité la tache de quelque injure pourrait diminuer notre autorité et faire perdre la croyance

que nos inférieurs doivent avoir en nous. 4. quand notre silence cause du scandale. 5. généralement quand nous voyons que de notre justification il revient un plus grand bien que ne serait celui de notre retenue particulière. En ces rencontres, non seulement on peut mais de plus on doit défendre et procurer sa réputation. Mais il faut prendre garde : 1. que cela se passe avec tant de retenue et de modération que l'on ne croie point que cela se fait par un esprit d'ambition et de vanité, autrement l'on tomberait dans la confusion que l'on veut éviter. 2. que sous prétexte du zèle de la gloire de Dieu l'esprit de superbe ne s'élève dans l'esprit [f. 52v]. Tout ce que je viens de vous dire est très véritable, mais avec tout cela je ne sais si votre difficulté est assez résolue car je remarque dans la proposition que vous me faites que vous ne demandez pas simplement s'il est permis de défendre et de procurer sa réputation. mais *sa propre réputation*, ce mot de propre change tout l'état de la question. Pour m'expliquer plus nettement, il faut remarquer que nous pouvons nous considérer absolument à nous mêmes sans aucun rapport à qui que ce puisse être et respectivement par rapport à Dieu, au prochain, à l'Eglise. Si nous nous considérons en cette dernière manière, il est hors de doute que nous devons conserver notre réputation parce qu'en ce cas ce n'est pas tant notre réputation que nous défendons comme celle de Dieu, de l'Eglise, de la religion, du prochain.

Mais si nous nous considérons avec ce qui est purement de nous, nous ne devons pas faire d'état de notre réputation. Car si nous ne nous regardons que comme un néant, c'est évident que ce néant ne mérite ni gloire ni réputation ; et si nous nous regardons absolument et comme détachés de toutes choses, il ne nous peut rien arriver de la perte de notre réputation que la ruine de notre propre estime et l'affermissement d'une très solide humilité. Quand l'on impose à un ecclésiastique quelque calomnie pour laquelle les hérétiques pourraient se prévaloir contre l'Eglise, il est obligé de se justifier parce qu'en ce cas il ne défend pas tant sa propre réputation que celle de l'Eglise. Il en est de même d'un religieux qui serait noirci et qui se justifierait de quelque crime, dont il serait innocent car pour lors il ne défendrait pas tant sa réputation que celle de la religion. C'est encore la même chose d'un supérieur qui se purgerait d'une calomnie par laquelle il perdrait l'autorité qu'il est obligé d'avoir sur ses inférieurs car pour lors il défendrait la réputation de sa charge et de Jésus Christ dont il tient la place et non point celle de sa personne privée. Un prédicateur qui se justifierait de la sorte défendrait la réputation de la parole de Dieu et non pas la sienne particulière. En ces rencontres et en d'autres semblables où, comme je vous ai dit, il y a en nous quelque chose qui n'est pas de nous, savoir ce rapport que l'on a ou à Dieu ou à l'Eglise, ou à la religion, ou aux charges ou à la

parole de Dieu, non seulement nous pouvons mais encore nous devons défendre notre réputation, parce qu'à proprement parler elle ne nous appartient pas tant qu'aux choses avec lesquelles nous avons du rapport; mais quant aux injures qui ne font que passer comme sont les brocards, les soufflets, les moqueries et telles même qui durent davantage et qui tendent à l'anéantissement de notre propre réputation, comme lorsqu'un religieux est faussement accusé d'impureté, comme le fut saint Pierre martyr, ou qu'un enfant est injustement taxé d'avoir voulu violer sa mère, comme celui dont il est parlé dans la vie de saint André et autres semblables occasions où il n'y a aucune autre conséquence que l'opprobre, la confusion et la peine, l'on peut ne point défendre sa réputation, c'est une humilité très héroïque de souffrir. Ce n'est pas qu'en [f. 53r] ces rencontres on ne puisse dire par une humble remontrance que l'on ne se croit pas coupable du crime dont on est accusé et même il y en a qui croient que l'on est obligé de rendre ce premier témoignage à la vérité afin d'ôter tout sujet de scandale et que s'il résiste puis après il ne soit plus que passif, et autant de fois qu'il en est interrogé, l'on est obligé à dire la vérité, sans laquelle l'humilité ne peut être qu'une fausse humilité. Mais après ces humbles témoignages que l'on rend à la vérité, l'humilité veut que l'on demeure dans le silence et que, parce qu'il n'en reste aucun inconvénient, l'on abandonne sa réputation à la Providence de celui qui pénètre les cœurs et qui est le souverain juge des consciences. D'où vous inférez combien on s'éloigne des véritables sentiments de l'humilité lorsqu'étant repris de quelque faute dont on est véritablement coupable, il n'y a pierre qu'on ne remue ou pour les pallier ou pour les excuser tout à fait puisque dans des rencontres aussi considérables que sont celles dont je viens de parler et desquelles on est tout à fait innocent, l'humilité oblige de garder le silence. L'on se doit donner garde de ce défaut dans les récréations et entretiens familiers, bien que l'on ne nous taxe de quelque faute que par divertissement.

Je crois que vous avez pu remarquer que l'humilité dont je vous ai parlé ici n'a du tout que la calomnie pour sa nourrilure. Que s'il arrivait qu'une personne fut accusée d'un crime dont il est véritablement coupable, soit prêtre, soit religieux, soit supérieur, soit femme, soit mari, elle ne doit point désirer de passer pour innocente ni faire des instances pour cela, quelque nécessité qu'elle ait d'être dans la réputation des hommes; car si c'est offenser la vérité de dire que l'on est coupable quand on est accusé d'un crime dont l'on est innocent, lorsque l'on est accusé d'une faute dont l'on est véritablement coupable, ainsi il n'y a point de voie pour rétablir sa réputation en cette rencontre que la confession de sa faute quand elle est connue et les sentiments éclatants d'une sincère pénitence,

Après tout ce que je viens de vous dire, il faut vous donner un avis qui est que la vérité étant comme l'âme de l'humilité, si l'on est obligé de dire toujours la vérité quand l'on est interrogé sur les fautes desquelles l'on est accusé, ainsi n'est-il pas permis de couvrir sa vertu du manteau du vice par un sentiment d'humilité afin d'être estimé vicieux et d'être méprisé. Il est vrai que Denis le Chartreux loue un certain religieux qui ayant reçu une injure atroce et la souffrant dans son cœur avec un parfait sentiment d'humilité et de patience, afin néanmoins de cacher sa vertu et de passer pour vicieux, il fit paraître au dehors de faux mouvements d'impatience, de tristesse, et de ressentiment ; un autre qui, par un sentiment d'humilité, avait une très grande aversion des charges de la religion et qui faisait néanmoins paraître au dehors qu'il avait une très grande envie d'être supérieur. Un autre religieux solitaire fort sobre et pénitent qui prit un raisin en présence de quelques personnes et le mangea avec avidité afin d'être estimé gourmand [f. 53v]. Un autre qui ayant perdu quelques feuilles de palmes dont il se servait pour faire des nattes, en fit paraître un regret sensible, quoiqu'en effet il eût l'intérieur fort tranquille. Enfin S. Ambroise qui, bien qu'il fût très chaste, fit venir en sa maison des femmes de mauvaise vie afin qu'on l'estimât impudique et que par ce moyen l'on perdît la pensée et le dessein que l'on avait de le faire évêque. Mais dans tous ces exemples et d'autres semblables, il est bien à craindre qu'en voulant tromper le monde on ne se trompe soi-même. Il peut néanmoins arriver que l'on se comportera de la sorte par un mouvement de la grâce et par une abondance d'humilité intérieure et de mépris des applaudissements du monde. Ainsi que nous pouvons le croire dans les exemples que je viens de rapporter et qui sont loués par de grands personnages. Il peut arriver aussi qu'on le fera par une conduite erronée et indiscrète et pour lors ce que l'on estime vertu sera un vice. C'est pourquoi parlant régulièrement, ces exemples ne sont pas à imiter et il est beaucoup plus sûr de demeurer dans les termes de la simplicité en sorte que si l'on ne manifeste point les grâces que l'on peut avoir dans l'intérieur, l'on ne les déguise pas aussi par des vices faux et dissimulés, puisque S. Paul ne nous ordonne pas seulement de nous abstenir du vice, mais encore de toute apparence du vice : *ab omni specie mala abstinete vos*. Il vaut bien mieux paraître tel que l'on est que de se déguiser, d'autant que par ce moyen nous donnons à notre prochain l'exemple que nous lui devons donner et parce qu'ayant une véritable humilité intérieure il n'y a rien à craindre, mais plutôt il y a bien plus sujet d'appréhender que ceux qui voient ces vices dissimulés ne les croient véritables et qu'ils n'en deviennent scandalisés, ce qui serait un effet bien contraire à la vertu dont l'on fait profession.

Vous me demanderez peut être si c'est bien fait d'imiter ceux qui en de certaines rencontres disent qu'ils sont de grands pécheurs, de misérables créatures et des infâmes que tout le monde devrait fouler aux pieds. Je réponds que cela se peut faire quelquefois par l'abondance d'un cœur parfaitement humble, touché d'un vif sentiment de componction, car pour lors l'on n'est plus bien souvent maître de son cœur et il n'est pas bien aisé d'en cacher les saillies. Pour lors, ces paroles d'humilité ne peuvent être que d'une grande édification, mais pour l'ordinaire et quand l'on est maître de son cœur et de ses mouvements, il vaut mieux les retenir, s'il n'y a quelque raison particulière pour les laisser éclater car quand cela se fait par étude, sans sujet, en tout lieu, en tout rencontre et devant toute sorte de personne, l'on donne sujet de croire par cette affectation que la vertu est dissimulée et ainsi on la rend méprisable ; joint que ce serait aux hypocrites un prétexte specieux pour colorer leur ambition comme il arriva un jour à une dame de condition qui, s'étant enfermée dans une cellule par un mépris du monde [f. 54r] et par un désir de se donner à Dieu, en sorte néanmoins qu'elle ne se put cacher que plusieurs personnes ne l'allassent voir par admiration, elle sans se communiquer davantage, ouvrait seulement une fenêtre et leur disait qu'elle était une infâme créature et une misérable pécheresse, qui ne méritait pas d'être regardée et ainsi qu'elle les suppliait de s'en retourner comme en effet ils s'en retournaient fort édifiés, jusqu'à ce qu'un jour cette femme étant empêchée, sa servante ouvrit la fenêtre et pensant faire plaisir à sa maîtresse dit aux personnes de dehors les mêmes paroles qu'elle avait accoutumé de dire, que sa maîtresse était une misérable créature et une infâme pécheresse, qu'ils ne devaient pas prendre la peine de venir voir. La maîtresse qui était derrière, l'entendant parler de la sorte, l'interrompit, lui dit qu'elle en avait menti et que ce n'était pas de cette sorte qu'il fallait parler de sa maîtresse. En voilà assez pour aujourd'hui. Il est temps que je finisse cette lettre et que je vous dise que je suis avec bien de l'affection

Mon Révérend Père votre très humble et affectionné confrère.

De Paris. Fr. Claude Martin.

4

L'Humilité entretenue par les imperfections.

A un religieux de Lyre (1).

Mon Révérend Père,

A présent que nous sommes dégagés de nos assemblées, il est

1) Ms. Paris, BN, F. Fr. 15793, f. 50v (copie).

juste que je vous fasse réponse et que je vous dise que nous n'avons pas encore entendu parler du bon frère Etienne Leriche. Mais quand on en parlera je profiterai des sentiments avantageux que vous en avez. Le R. P. prieur [f. 51r] et le P. sous-prieur donneront le poids au jugement qu'il faudra donner de lui. Quant à ce qui nous regarde, je voudrais de très bon cœur être auprès de vous pour vous aider. Mais puisque Dieu en ordonne autrement je vous dirai que vous ne devez point vous abattre ni vous attrister dans les imperfections où vous tombez, autrement c'est un orgueil insupportable et une plus grande faute que ne sont les imperfections mêmes, qui vous attristent. Car c'est vouloir être parfait, sans défauts, ce qui est impossible en cette vie et plus privilégié que ne l'ont été les plus grands saints en qui Dieu a permis qu'il soit resté quelques défauts pour les humilier. Ce que vous avez donc à faire, c'est de conserver une bonne volonté et de faire en sorte que vos défauts ne soient pas volontaires ; que si vous en commettez il faut seulement vous humilier devant Dieu et au même temps vous jeter entre ses bras avec une confiance filiale. Cette confiance répare tout et est sans comparaison plus agréable à Dieu que toutes vos imperfections involontaires ne lui ont déplu. Au reste, je suis scandalisé des termes dont vous usez dans votre lettre. Faites en pénitence. Vous avez eu raison de mettre au dessus *Soli* car tout autre qui l'aurait lu en aurait été scandalisé aussi bien que moi qui suis avec bien de l'amitié

Mon Révérend Père votre très humble et affectionné confrère.

De Paris, le 16 juin 1685. Fr. Claude Martin, m. b.

5

SUR LA MANIÈRE D'ÉLEVER LES JEUNES RELIGIEUX DANS UNE SOLIDE PIÉTÉ.

Aux Pères maîtres des novices et directeurs des jeunes profès de la Congrégation de Saint-Maur (1).

Mon Révérend Père,

L'expérience ayant fait voir que l'une des principales causes qui fait que plusieurs de vos jeunes confrères perdent si tôt la ferveur et les premières résolutions du noviciat est le défaut de piété et de dévotion, le très Révérend Père Général m'a donné charge de vous prier d'établir solidement vos jeunes religieux selon les principes et les lumières du chapitre 19 de nos exercices. Mais parce que dans ce chapitre il y a une multiplicité d'actes et une diversité de matières qui en rendent la pratique difficile à ceux qui commencent

(1) Ms. Paris, BN, F. Fr. 15793, f. 34r (original).

en sorte que plusieurs, par une trop grande violence d'esprit se font mal à la tête et d'autres par un dégoût qui les rebute en quittent aussitôt la pratique, vous prendrez, s'il vous plait, la peine de leur donner une courte et facile intelligence afin que leur esprit étant libre de tout embarras, ils y prennent goût et le pratiquent avec persévérance. Dans ce dessein (sauf vos meilleures lumières) l'on croit qu'il serait à propos de leur inculquer :

Que la présence de Dieu est le fondement solide de la dévotion, que cette pensée de Dieu se fait non par figure ou fantômes de l'imagination, mais par la foi, ce qu'il leur faut clairement expliquer comme un des principaux points de la vie spirituelle tant pour les commençants que pour les parfaits.

Que cette foi est une soumission parfaite de l'esprit à la première vérité qui nous assure que Dieu est partout, qu'il est en nous et que nous sommes en lui, qu'il est tout, qu'il voit tout et qu'il fait tout, soit en nous, soit hors de nous.

Que pour se maintenir en cette pensée de Dieu, il n'est pas nécessaire de s'efforcer à faire continuellement des actes de foi, mais qu'il faut agir et se tenir en la présence de Dieu comme si on les supposait déjà faits.

Qu'il n'est pas même nécessaire que cette pensée soit toujours actuelle en sorte que l'on ne pense jamais qu'à Dieu, mais que la virtuelle suffit, surtout quand on fait quelqu'action qui demande l'application de l'esprit, comme la lecture, l'étude, etc.

[f. 35r].

Que l'exercice de la dévotion ne consiste pas dans les goûts, tendresses et consolations sensibles, mais, comme disent les exercices dans un désir efficace et continuel, autant qu'il est possible, de plaire à Dieu et d'accomplir ses volontés.

Qu'il n'est pas même nécessaire que ce désir de plaire à Dieu soit toujours en acte mais que pour être continuel il suffit d'avoir cette résolution ferme dans la volonté de vouloir sincèrement et d'accomplir fidèlement tout ce que l'on reconnaît devoir être agréable à Dieu.

C'est bien fait néanmoins d'embraser ce désir comme aussi d'animer sa foi par des retours ou élévations de l'âme à Dieu, faites de temps en temps par forme d'oraisons jaculatoires, dont l'usage doit être fort recommandé.

Que la dévotion pour être une véritable dévotion, et le désir de plaire à Dieu pour être un véritable désir, ne doit point être stérile, mais fécond et efficace en sorte que quand l'occasion se présente de faire quelque chose que l'on reconnaît être agréable à Dieu, on ne la laisse pas perdre volontairement et avec réflexion.

Qu'il faut prévenir ses actions par la prière et que cette prière n'est autre pour l'ordinaire qu'une demande de secours divin et

l'oblation qu'il en faut faire à Dieu dans le désir de lui plaire et de faire sa sainte volonté.

Que cette sorte de prière ne doit point inquiéter, pensant que, comme nous avons à faire une infinité d'actions pendant la journée, l'on se doive gêner à faire autant de prières ; car encore que ce soit bien fait d'élever son cœur de temps en temps comme il a été dit ci-dessus, il suffit néanmoins de le faire au commencement des principales et de celles qui en enferment quantité d'autres comme sont l'office divin, le travail, la conversation, etc. L'office divin, par exemple, enferme le chant, les cérémonies. les inclinations, les génuflexions, etc. Et dans ces actions particulières, il n'est pas nécessaire de faire cette prière, parce qu'étant contenue dans les principales comme les parties dans le tout, elles sont rendues agréables à Dieu par la prière qui a été faite au commencement pourvu qu'il ne survienne point de faute qui en interrompe la vertu. Il semble que toute la difficulté de la dévotion consiste en ce point, à cause du nombre infini d'actions qui se présentent à l'esprit et que nous savons que Dieu demande de nous. Mais si on fait réflexion que notre vie est composée de certaines actions principales où toutes les autres sont enfermées comme les parties dans leur tout, on trouvera qu'elles sont en petit nombre.

Qu'il n'est pas nécessaire que cette prière soit fort longue, mais qu'une oraison jaculatoire suffit et même une simple élévation de leur cœur, surtout quand on est dans l'actuelle pensée de Dieu et quand il n'est question que des actions partielles dont je viens de parler.

Enfin, que si on tombe dans quelque faute, soit de dissipation contre la présence de Dieu, soit d'infidélité en ne faisant pas ce que l'on sait lui être agréable, il s'en faut faire honte et confusion non pour se décourager mais pour s'humilier intérieurement par cette expérience que l'on a de sa misère et une parfaite confiance en Dieu.

Voilà le principal de l'exercice de la dévotion continuelle où il n'y a nul embarras ; toute la difficulté consiste dans la méthode et dans l'application et non pas dans la pratique qui se résout seulement en la présence de Dieu [f. 35v] fondée sur la foi de son immensité, et entretenir sa volonté dans une résolution forte et efficace de faire tout ce que l'on croit devoir être agréable à Dieu, chacun selon son emploi et sa condition ; d'accomplir effectivement la volonté de Dieu et ce que l'on voit effectivement lui devoir être agréable.

Quant aux autres matières ou pratiques contenues au reste du chapitre, il leur faut inculquer que ce ne sont que des suites du principal, lesquelles ne doivent point embarrasser et auxquelles même il ne faut point penser pour s'entretenir dans la dévotion actuelle ; car comme elles n'arrivent que dans de certains temps et de certaines

rencontres, il suffit d'y penser avec le conseil du directeur quand ces temps et ces rencontres se présentent.

Priez Notre-Seigneur qu'il me fasse la grâce de me donner cette dévotion que je souhaite aux autres et vous obligerez infiniment

Mon Révérend Père votre très humble et obéissant confrère.

Fr. Claude Martin, m. b.

6

MARQUES DE LA PARFAITE PURETÉ DE CŒUR.

A un religieux de la Congrégation de Saint-Maur (1).

Mon Rév. Père,

On ne peut répondre à la demande que vous me faites dans votre dernière lettre par laquelle vous me priez de vous donner quelques marques pour connaître si l'on a acquis une parfaite pureté de cœur qu'en établissant avant toute chose en quoi consiste la véritable pureté, Je crois que comme nous ne sommes impurs que par l'attache que nous avons aux créatures, ainsi nous ne sommes purs qu'autant que nous sommes détachés du monde et éloignés de la matière. Ainsi toutes les marques que nous pourrons avoir que nous sommes détachés des créatures sont autant de marques infaillibles et assurées d'une parfaite pureté. Or ces marques sont :

1. Lorsque l'inclination que nous avons pour le vice et pour le péché est devenue faible et tout à fait anéantie, car nous ne nous laissons aller au péché que par l'attache que nous avons à la créature.

2. La seconde marque suit la première, savoir la promptitude et la facilité à pratiquer la vertu, car cette facilité est une preuve certaine qu'il y a moins du contraire.

3. La paix et la tranquillité, ou pour mieux dire encore, l'égalité d'esprit en toute sorte d'événements, surtout dans les choses que nous aimons et dans celles que nous n'aimons pas.

4. Le détachement des consolations sensibles et la force que l'on ressent à faire tout ce Dieu demande de nous, nonobstant toutes les privations où nous nous trouvons.

5. La présence de Dieu continuelle ou fréquente, parce qu'il est constant et que Dieu ne se communique à nous et ne nous honore de sa présence qu'à proportion de la pureté qu'il trouve en nous.

6. Lorsqu'on se trouve comme mort au monde et que l'on n'est troublé de rien de tout ce qui se présente.

7. Le détachement des biens spirituels et surnaturels, tels que sont les vertus et les grâces, l'oraison, la communication avec Dieu.

(1) Ms. Paris, BN, F. Fr. 15793, f. 38v (copie).

Nous devons, autant qu'il est en notre pouvoir, aimer ces choses et nous y porter avec affection ; mais nous les devons aimer et nous y porter avec attachement et par subordination à la volonté de Dieu qui nous donne ses biens [f. 39r] à la mesure qu'il lui plait. Tout ce que nous avons à faire de notre côté, c'est de travailler avec fidélité et quand nous aurons fait notre possible, demeurer dans une parfaite résignation à la volonté de Dieu ; quoique peut-être il ne nous élève pas dans un degré de perfection et de sainteté aussi éminent que nous voudrions bien. Voilà les principales marques par lesquelles on peut reconnaître qu'une âme a travaillé à se purifier et qu'elle a acquis la pureté du cœur. Priez, s'il vous plait, Notre-Seigneur qu'il daigne par sa miséricorde les imprimer dans la mienne et me croyez toujours,

Mon Révérend Père votre très humble et affectionné confrère,

A S. Denys, 1689. Fr. Claude Martin.

7

RENDRE A L'ÉTUDE ET A LA DÉVOTION CE QUI LEUR REVIENT.

A un jeune religieux qui allait commencer ses études (1).

Mon très cher frère,

Encore que je ne reçoive pas de vos lettres, je ne laisse pas de m'informer assez souvent de vos dispositions, mais j'ai été bien aise d'en apprendre par vous-même et de savoir qu'elles sont bonnes. Jusqu'à présent vous n'avez rien eu à faire qu'à jeter les fondements de la perfection et à former les habitudes de vertus que vous devez pratiquer toute [f. 71v] votre vie. Vous allez entrer dans les études dans lesquelles, si vous n'y prenez garde, les premières ferveurs de votre vocation pourraient bien se refroidir. Mais vous devez tellement vous appliquer à l'étude des sciences que vous vous attacherez beaucoup plus à celle de la piété, de sorte que dans la concurrence des deux, vous preniez plutôt celui qui doit le plus contribuer à votre sanctification. Vous devez pourtant faire justice à l'un et à l'autre donnant à César c. a. d. à l'étude ce que vous devez à César et à Dieu c. a. d. à la dévotion ce que vous devez à Dieu. Encore que pour dire la vérité tout doive se terminer à Dieu, ce qui se fera si vous n'étudiez que par rapport à sa gloire et dans l'ordre de l'obéissance. Je prie Notre-Seigneur de vous remplir de sa grâce et de son esprit et suis,

Mon très cher frère, votre très humble et affectionné confrère.

De Paris, le 6 février 1690. Fr. Claude Martin, m. b.

(1) Ms. Paris, BN, F. Fr. 15793, f. 71r (copie).

8

Conseils généraux sur la vie intérieure.

A un maître en Théologie (1).

Mon Révévend Père,

Vos difficultés sont bien fondées, l'étant sur le désir que vous avez de votre perfection et de plaire à Dieu. C'est aussi le fondement des résolutions qu'on peut en donner,

1. Votre perfection et le moyen le plus sûr de plaire à Dieu est de faire sa volonté. Ainsi sans avoir égard à l'objet de l'oraison et de l'étude, sans avoir [encore] égard si l'accessoire de l'un est plus parfait que l'accessoire de l'autre, je voudrais n'envisager que l'essentiel de la perfection et de la sainteté qui est l'accomplissement de la volonté de Dieu en toutes choses. Si vous étiez libre je vous conseillerais de choisir le parti dont l'accessoire porte plus directement à Dieu, mais dans l'état où vous êtes, je voudrais soumettre ma détermination à la volonté de ceux qui me tiennent la place de Dieu. Si même ils me laissaient la liberté de mon propre choix, je voudrais tellement me dépouiller de ma propre volonté que je les prierais de me déterminer eux-mêmes, par ce moyen je me délivrerais de toute propriété et de beaucoup d'inquiétudes.

2. Cela supposé, si on vous détermine à l'étude, vous ferez bien de ne pas vous y tellement enfoncer que vous ne preniez encore quelque temps même plus que celui de la communauté, pour [f. 55v] vous appliquer à l'oraison. Les matières théologiques, quoique spéculatives, vous y peuvent aider. Le R. P. D. Athanase de Mongin, un des plus savants hommes de son temps et des premiers supérieurs de la Congrégation, après avoir expliqué une leçon allait la méditer devant le Saint-Sacrement et se la rendait onctueuse par l'oraison.

3. Je crois encore qu'en étudiant vous pouvez entretenir, non une profonde union avec Dieu parce qu'elle pourrait vous ôter l'application que Dieu veut que vous ayez à votre travail, mais un certain sentiment de la profonde présence de Dieu qui non seulement ne vous détournera de rien mais qui vous aidera à faire les choses avec plus de perfection, comme quand nous faisons l'affaire avec l'application convenable, en sorte néanmoins que nous conservons un sentiment de la présence de sa personne qui nous retient de rien faire contre l'ordre et la bienséance.

4 et 5. Pour la nourriture et les austérités corporelles, je crois que vous devez suivre l'ordre de la religion afin de ne point pécher contre

(1) Ms. Paris, BN, F. Fr, 15793, f. 65r.

la discrétion et, au dessus de tout, garder la règle des anciens qui est de sortir de la réfection de sorte que l'appétit ne soit jamais entièrement rassasié, quelque fois plus, quelque fois moins, selon la dévotion.

6. Un homme sage doit toujours être circonspect sur ses actions, sur ses regards, sur ses paroles, sur ses mouvements, afin que rien ne paraisse qui blesse la vue des hommes et beaucoup moins celle de Dieu qui est présent partout. On peut faire beaucoup de choses en secret et devant Dieu qui ne l'offenseront point et dont les hommes ne sont pas capables; la prudence en doit déterminer.

7. Quant aux livres défendus mentionnés dans l'indice, vous êtes théologien et c'est vous que je voudrais consulter. Mais enfin la réponse à cette question se doit plutôt faire verbalement que par écrit. Il en est de même de la huitième question. C'est aux théologiens à la résoudre. Je me recommande à vos prières et suis...

De Paris, le 25 janvier 1686.

COMPTES RENDUS

W. Völker. — *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* (Beiträge zur historischen Theologie. Heft 7). Tübingen, Mohr, 1931. In-8°, IV-236 pages.

M. Völker s'est proposé d'exposer les idées fondamentales du spirituel et du théoricien de la perfection, c'est-à-dire, ce qu'il y a dans le grand Alexandrin de plus original et de moins étudié. Le livre très fouillé qu'il vient d'écrire, clair et mesuré, est certainement une des meilleures et des plus profondes études sur la spiritualité ancienne.

L'introduction est en vingt pages serrées une bibliographie critique des principaux livres écrits sur Origène depuis le XVII[e] siècle, à commencer par les *Origeniana* de Huet, évêque d'Avranches (et non point de Rouen comme il a été écrit par distraction p. 2, note 2). On admire tout de suite la vaste érudition de l'auteur, et la façon dont il motive ses jugements. Dans les controverses qui divisent les historiens, il prend délibérément parti. Sauf sur la pénitence, il se prononce contre une évolution de la pensée d'Origène (p, 12, note 1). Il juge que dans l'ensemble on s'est beaucoup soucié de la philosophie d'Origène au détriment de son christianisme et surtout de sa piété : son verdict est sévère en particulier sur la monographie toute récente d'E. de Faye. Parmi ceux qui se sont occupés de la spiritualité d'Origène il ne voit guère à citer que J. Mosheim qui, dans ses *De Rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*, Helmstadt, 1753, donne une synthèse intéressante mais incomplète ; F. W Bornemann, *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis*, Göttingen, 1885 et D. Genet, *L'enseignement d'Origène sur la prière*, Cahors, 1903, n'ont touché qu'un seul point. Aucun article de revue n'est mentionné. A cause de leur valeur, il aurait dû faire exception pour ceux du P. J. Lebreton : *Les degrés de la Connaissance Religieuse d'après Origène* (Recherches de Science Religieuse, 1922, p. 265-296) ; *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie*

savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle (Revue d'Histoire Eccl., 1923-1924).

L'auteur nous fournit d'abord une description de la vie spirituelle des commençants, de la lutte contre le péché et contre les πάθη, des débuts de la montée intérieure avec les tentations qui la troublent et les secours qui la facilitent, parmi lesquels une attention spéciale est donnée aux visions (ch. I.).

Les deux chapitres suivants sont consacrés aux deux éléments essentiels de la perfection : la gnose et la vie active si intiment liés l'un à l'autre qu'ils sont inséparables.

La gnose, qui se distingue de la foi, et que l'homme ne peut atteindre par ses seules forces, est avant tout l'intelligence des secrets de la terre et du ciel. Il ne faut pas la concevoir comme une connaissance purement rationnelle, comme le fruit des spéculations humaines, mais comme une illumination d'en haut. Dans son sens le plus élevé, elle ne se réalise que lorsque l'homme est complètement rempli de Dieu et uni à lui. Elle comporte du reste divers degrés. Elle fait naître en nous le Christ et nous unit intimement au Logos avant d'atteindre son sommet qui est l'extase et la vue directe de la gloire de Dieu (ch. II).

La vie active, fondée sur l'amour divin et tout entière rapportée a Dieu, développe dans l'âme du spirituel les vertus et va jusqu'à lui procurer une certaine impeccabilité. Le gnostique ne se désintéresse pas de son prochain ; il enseigne, il dirige les âmes, il lutte contre les puissances démoniaques. Il est prêt, pour ses frères, à souffrir le martyre. La vie active précède la gnose, mais la gnose est à son tour, pour la vie active, une source constante de forces. Ainsi les deux éléments de la perfection s'unissent et se fortifient l'un l'autre (ch. III).

Enfin, un dernier chapitre nous apprend comment cet idéal de perfection se reflète dans la prière et dans l'imitation du Christ (ch. IV). Pour conclure M. Völker compare les résultats de son enquête avec le témoignage que Grégoire le Thaumaturge a donné de son maître dans le panégyrique qu'il lui a consacré. A quelques nuances près, il y a concordance.

A ce livre si dense manque une table alphabétique des matières : un index détaillé triplerait sa valeur. Puisque l'auteur doit faire paraître bientôt son étude sur les influences qui se sont exercées sur Origène, qu'il nous donne en même temps un index qui embrasse la matière des deux volumes. Le bon instrument de travail qu'il vient de nous livrer réclame ce supplément pour être facilement utilisé. Une liste intégrale des passages cités complèterait avantageusement la table alphabétique.

Le livre est surtout descriptif ; il ne juge guère, et les comparaisons sont réduites au minimum. Mais l'auteur veut donner une idée

exacte de la pensée d'Origène et il va la chercher, non point dans un seul livre, mais dans l'œuvre entière. S'il est réservé dans l'emploi des chaînes, ce en quoi il se rencontre avec M. R. Devreesse (art. *Chaînes Bibliques* dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*), il estime que Rufin, s'il a plus d'une fois atténué les audaces théologiques du texte qu'il traduisait en latin, n'a pas dû modifier beaucoup la spiritualité d'Origène ; il a soin du reste de contrôler Rufin par les textes originaux. Mais les exemples donnés (p. 18 note 1) pour montrer que Rufin s'écarte facilement, dans les questions dogmatiques, du texte primitif sont assez mal choisis : Ils sont pris aux *Homélies sur Saint Luc*, dont la traduction est de saint Jérôme. Toutes les conclusions du livre ne seront point adoptées sans discussion ; beaucoup n'admettront point que la puissance de remettre les péchés ait été donnée au gnostique indépendamment de la hiérarchie (p. 172-174) et trouveront sans doute qu'on a opposé de façon trop raide les spirituels à la hiérarchie (p. 180-182). La place accordée à la tradition dans la doctrine d'Origène est extrêmement insuffisante (p. 183) ; à juger d'après le début du traité *Des Principes*, la prédication ecclésiastique était pour le maître du didascalée un fait capital : « Il faut croire cette vérité seule qui ne s'écarte en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique » (Lib. I, cap. 1), Il semble qu'en réagissant, et avec raison, contre l'intellectualisme exagéré d'Eugène de Faye, M. Völker ait lui-même un peu dépassé la mesure, quand il écrit du sommet de la gnose : « A ce degré le plus élevé, la gnose et l'union à Dieu sont intimement unies, c'est-à-dire que la gnose dans sa montée en des régions plus hautes a comme dépouillé l'élément intellectuel qui lui est accroché, et l'élément mystique règne sans restriction » (p. 119). Y en a-t-il qui oseront attribuer à Origène l'absorption complète de la personnalité en Dieu dans l'union mystique, telle que la décrit son commentateur (p. 129-130) ? Ce panihéisme mystique n'a pas dans les textes des bases solides. La part de la connaissance me semble avoir été, dès le point de départ même de la vie spirituelle, trop réduite ; le texte du *Commentaire sur le Cantique* (lib. II ; PG. 13, 123-120 ; Baehrens, p. 141-150) sur la connaissance de soi, qui est si justement considéré comme très important, n'a pas seulement une partie pratique ; Origène déclare lui-même que la connaissance la plus profonde et la plus importante n'est pas celle qui fait examiner « quae agenda sint, quae cavenda, quid desit tibi et quid abundet, quid emendandum sit, quidve servandum » mais celle qui atteint la Sainte Trinité, la nature de l'âme et son origine, les créatures.

On aurait voulu aussi que l'auteur qui parle très souvent de mystique nous en eût donné une définition. Son ouvrage y aurait gagné beaucoup en précision.

Tel qu'il est, avec le formidable travail qu'il suppose, par la méthode excellente dont il témoigne, par les voies qu'il fraye à la connaissance des doctrines ascétiques et mystiques de l'Eglise d'Orient, c'est un excellent livre qui doit être étudié par tous ceux qui s'intéressent à la pensée d'Origène et à la spiritualité des premiers siècles.

M. VILLER.

W. Oehl.— *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters*, 1100-1550, München, G. Müller, in-8°, XXXII-844 pages (Mystiker des Abendlands, herausgegeben von R. F. Merkel B. 1).

Trouver rassemblées en un volume les lettres les plus intéressantes des mystiques allemands du XIIe au XVIe siècle, traduites en allemand moderne est déjà pour les historiens de la spiritualité une fortune inespérée. Aussi accueilleront-ils avec joie ce volnme qui ouvre si dignement la collection nouvelle « Mystiques d'Occident », que dirige le distingué professeur de l'université de Munich, le Dr R. E. Merkel.

A le feuilleter, ils ne seront point déçus. Cette anthologie est remarquable, par sa conception même, par le soin qui a présidé au choix des morceaux, par la richesse du contenu, par la sûreté de la documentation. Son auteur, le Dr Wilhelm Oehl, professeur à l'Université catholique de Fribourg (Suisse), qui est d'une compétence exceptionnelle pour tout ce qui touche à la mystique allemande, dont il n'a cessé de s'occuper depuis plus de vingt ans, nous donne une véritable histoire de la spiritualité allemande ; chacun des quarante auteurs, dont il publie ici les lettres, se fait connaître à nous par une notice substantielle, accompagnée d'une bibliographie très abondante. L'annotation, sobre, serrée, occupe une centaine de pages.

Il faut prendre le titre au sens large : il y ici bien des lettres dont le texte original est en latin. Y figurent aussi nombre de spirituels flamands ou néerlandais comme Ruysbroeck, Gérard Groote, Florent Radewijns, sainte Lidwine, Henri Herp, Denys Rickel, Hadewich ou même, à cause de leurs relations, quelques écrivains de langue française comme Jacques de Vitry, ou de langue italienne comme Venturino de Bergame. Quelques lettres sont éditées pour la première fois : de Christine Ebner (p. 347), de Jean Nider (p. 515, 516 et 517) et de Madeleine Bentler.

Pour les lettres dont l'original est en vieil allemand, le traducteur a eu soin de garder le plus possible le mouvement de la phrase, et tout ce qui est caractéristique du texte primitif.

Résumer un pareil livre est impossible, tant est grande la somme de renseignements qu'il nous fournit. L'erudition de M. Oehl est rarement en faute : après avoir affirmé (p. 426) l'identité probable de Blommaerdine et de Hadevijch il s'est corrigé lui-même dans un appendice (p. 721) et s'est rallié très justement à la thèse du P. Van Mierlo.

Voici deux points sur lesquels je me séparerais de lui : il attribue à Nider l'*Alphabetum divini amoris* (p. 506) ; le regretté Mgr Paulus a prouvé que l'ouvrage était de Nicolas Kempf. Au temps de B. Pez, l'autographe de Kempf se trouvait encore à la bibliothèque de la chartreuse de Gaming (*Thesaurus anecdotorum novissimorum*, t. I, Augsbourg, 1721, dissertatio isagogica. p. VI et VII). Par contre, le *Tractatus de modo perveniendi ad veram et perfectam Dei et proximi dilectionem*, serait pour lui une œuvre de Nicolas Kempf (p. 645). B. Pez qui l'avait d'abord attribué à Kempf, a fini par se convaincre et avec raison qu'il était du prieur de la chartreuse de Sainte-Marguerite de Bâle, Henri Arnoldi († 1487). Voir la préface du tome VI de la *Bibliotheca Ascetica,* Ratisbonae 1724.

M. Oehl s'est si parfaitement acquitté de sa tâche qu'en fermant ce premier volume, on souhaiterait volontiers qu'il en fît un second, où il ferait entrer les lettres qui n'ont pu trouver place dans celui-ci. La matière ne lui ferait pas défaut et il vient de nous montrer que le sujet en valait la peine.

M. VILLER.

CHRONIQUE

Nomination.

Nos lecteurs seront heureux d'apprendre que le R. P. de Guibert a été récemment nommé consulteur de la Sacrée Congrégation des Rites. Il pourra ainsi rendre de nouveaux services à la cause de l'Eglise et en particulier de la spiritualité chrétienne, à l'occasion notamment des procès de béatification et de canonisation. Qu'il veuille bien agréer nos félicitations et nos vœux les plus sincères.

La pénitence dans l'antiquité.

Si l'ouvrage que vient de publier le R. P. Galtier sur la Pénitence (*L'Eglise et la Rémission des Péchés aux premiers siècles*. Paris, Beauchesne, 1932, in-8°, XII. 511 pages), ressortit directement à l'histoire des dogmes, il touche par plus d'un point à la spiritualité et mérite d'être signalé ici.

Deux questions principales y sont traitées, ou, si l'on veut, deux thèses capitales y sont établies : 1. Dès l'origine, l'absolution est plus que « la remise de la peine infligée par l'église » : Saint Grégoire le Grand et toute l'antiquité chrétienne attribuent à l'absolution la vertu de réconcilier le pécheur avec Dieu, « et donc de lui remettre le péché » (1re partie). 2. La penitence privée « remonte aux origines même de l'administration de la pénitence par les successeurs des apôtres » (2e partie).

Un appendice étudie la crise pénitentielle du IIIe siècle : l'édit de Calliste, les péchés incurables d'Origène.

On admirera d'un bout à l'autre la maîtrise incomparable de l'auteur, sa science profonde des textes, la pénétration avec laquelle il les interprète.

Il a en plus d'un endroit attiré l'attention sur la « conversio » et les « conversi », deux termes qui reviennent si souvent dans les textes anciens depuis le Ve siècle. Très justement la « conversion » est définie : « le passage d'une vie séculière à une vie plus retirée, plus pieuse, comportant surtout, même pour les personnes mariées, la pratique de la continence » (p. 347). Les « conversi » sont une forme nouvelle des ascètes d'autrefois qui pratiquaient dans le monde la vie

parfaite. Adonnés à la pénitence, on les voit communier tous les dimanches. L'état de « conversion » qui est souvent désigné dans les conciles mérovingiens comme une préparation à la cléricature, « comme une école de recrutement pour le sacerdoce », appellerait une étude. Celui qui l'entreprendrait trouverait dans le livre du P. Galtier de uombreux éléments à utiliser. M. V.

Les manuscrits d'Evagre.

Lentement, mais avec persévérance et méthode, M. J. Muyldermans eontinue ses études sur Evagre le Pontique. Il nous donne aujourd'hui une description minutieuse et précise des dix manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale de Paris qui nous gardent des textes d'Evagre (*A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque nationale de Paris*, Louvain, Bureau du Muséon, 1932, in-8°, 96 pages). Il ne s'est pas fié aux catalogues : il a fait par lui-même un examen très détaillé dont il nous livre les résultats. Voici ce qui nous a paru plus saillant :

L'édition que Cotelier a faite du *Practicus* dans ses *Ecclesiae graecae monumenta* (Paris, 1686, t. III, p. 68-102) est très défectueuse et les judicieuses remarques enregistrées ici permettront déjà d'améliorer beaucoup le texte, en attendant l'édition critique qui nous est promise. Deux manuscrils contiennent le *De malignis cogitationibus* (dans les œuvres de Nil, PG. 79) sous le nom d'Evagre, l'attribution de trois autres manuscrits est douteuse : le Coisl. 109 a un texte beaucoup plus long que celui qui est imprimé. M. Muyldermans a eu soin de reproduire ici toute la partie inédite : sans vouloir trancher prématurément la question de l'auteur, il nous signale dans la partie éditée chez Migne 9 textes qui se retrouvent dans les *Centuries* et les *Lettres* d'Evagre (autres que les *Evagriana* déjà signalés par Cotelier et Heussi).

Le *Tractatus ad Eulogium* que Suarez a publié dans les œuvres de Nil en 1673 est attribué à Evagre au moins dans deux manuscrits examinés. On comprend mal la raison que donne M. Muyldermans pour conclure, aprâs avoir fait de simples sondages... : « Nous avons le sentiment que le *Tractatus ad Eulogium*, du moins dans l'état où il nous est parvenu, ne peut être de la plume d'Evagre ». Cela, parce que dans les collations partielles qu'il a faites, « les variations... ne sont pas assez notables pour que l'on soit autorisé à distinguer plusieurs rédactions, l'une nilienne et l'autre évagrienne » (p. 65). Trois manuscrits grecs de l'opuscule *Ad monachos* sont mentionnés que H. Gressmann n'a pas consultés pour son édition : le ms. de la grande Laure 333, le Coislin 109 et le Paris. 1188, et les variantes qu'ils fournissent, reproduites (p. 66-70).

Il faut noter ici que, dans le Paris. 1188, l'œuvre d'Evagre est mise sous le nom de Pierre l'Ermite.

Un appendice étudie et publie les extraits du Paris. 2748.

Pourquoi le français est-il par endroits si négligé ? Certaines phrases sont manifestement incorrectes et font tache dans cette étude savante et qui nous donne des renseignements précieux.

Voici les cotes des ms. étudiés, en allant des plus anciens aux plus récents : Suppl. gr. 1155; Coisl. 109 ; gr. 1056, 1188, 39, 822, 362, 1220, 2748, 3099. M. V.

Saint Bonaventure et la Dévotion à l'Humanité du Christ.

Sur la Dévotion à l'Humanité du Christ chez les auteurs du Moyen-Age, la Faculté catholique de théologie de Lyon nous a livré déjà quelques monographies de valeur, celle du R. P. Clamens, celle de M. l'abbé Didier. En voici une troisième, point inférieure aux deux précédentes, du R. P. Stanislas du Chambon-Feugerolles O. M. C. qui étudie la part de saint Bonaventure (La *dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Saint Bonaventure* (Lyon, 1932, in-8°, 184 pages).

Elle nous expose d'abord le christocentrisme de saint Bonaventure, comment il situe le Verbe incarné au centre de tout, comment le Christ est pour lui médiateur, prêtre, tête du corps mystique, maître et docteur, enfin roi. Puis elle décrit sa dévotion en passant en revue les principaux mystères de la vie de N.-S., rattachant l'Eucharistie et le Sacré-Cœur à la Passion. La dévotion à la Sainte Vierge est très normalement reliée à celle qui a pour objet son divin Fils. Sur tout cela, le savant général des Frères mineurs est complètement d'accord avec son père Saint François.

Saint Bonaventure a fait école : dépendent de lui non seulement tous les traités pseudo-bonaventuriens qui sont l'œuvre de franciscains ses disciples, le *Speculum Beatae Mariae Virginis*, la *Pharetra*, le *Stimulus amoris*, le *Diaeta salutis*, le *De septem itineribus aeternitatis*, les *Meditationes Vitae Christi*, mais encore l'*Arbor Vitae crucifixae* d'Hubertin de Casale, la *Vita Christi* de Ludolphe, les écrits d'un autre chartreux Jacques de Gruitroede, et toute la Dévotion Moderne.

Très logiquement composé, l'ouvrage, dont la documentation est excellente, est une bonne étude sur un des points centraux de la spiritualité de saint Bonaventure, le plus tendre et le plus aimable des docteurs du Moyen-Age, et de la spiritualité franciscaine.

M. V.

Biographies

— M. P. Coste, prêtre de la mission, vient de publier *Le grand saint du grand siècle, Monsieur Vincent*. (Paris, Desclée De Brouwer, 1932, 3 vol. in-8° de 541, 741 et 637 p. avec illustrations.) Cet ouvrage est le couronnement naturel de la publication antérieure des *Œuvres* de Saint Vincent de Paul, menée par lui à bonne fin d'une manière si remarquable. Les articles si pénétrants publiés ici même l'an dernier par le P. Deffrennes sur la *Vocation* du saint ont montré quelle richesse fournissaient les documents ainsi édités pour l'étude de la doctrine spirituelle de S. Vincent. Les particularités de sa vie à laquelle il était fait allusion rendaient encore plus désirable l'apparition d'une biographie définitive où, dans un cadre approprié, les actions et les mérites du grand serviteur de Dieu fussent mis en pleine lumière. Au besoin le dernier chapitre du nouveau travail de M. Coste, sur les biographes antérieurs, confirmerait, si besoin était, surabondamment, l'opportunité de cette nouvelle entreprise. Pour nous borner au point de vue spécial de cette revue, en plus du substantiel chapitre 63 sur la doctrine spirituelle de S. Vincent de Paul, c'est un peu partout que nous avons à signaler des pages intéressantes sur la vie chrétienne au grand siècle. Qu'il s'agisse de la fondation des prêtres de la mission ou des dames et des sœurs de charité, de la direction des Visitandines et autres communautés ou individualités religieuses, des retraites, des rapports avec les jansénistes, de la conférence du mardi ou des séminaires, une multitude d'actes et de situations auxquels il est continuellement nécessaire de faire allusion quand on parle de la spiritualité du XVIIe siècle, sont ici mis en lumière, précisés, établis sur documents authentiques. Je ne parle pas de la sainteté même de S. Vincent qui ressort de toutes les pages du livre, en particulier sa charité sans bornes, sa bonté, son humilité, sa prudence, tant d'autres vertus qui lui assurent une place si éminente, dans la riche galerie des hommes de Dieu qu'offre le XVIIe siècle en France. Ces trois volumes d'une documentation si abondante et si sûre, disent ce qu'il faut dire sans longueur mais avec le détail nécessaire, ne négligent aucun aspect de la physionomie de saint et laissent l'impression d'une œuvre formidable de charité et de sanctification accomplie par l'intermédiaire et sur l'initiative de Saint Vincent de Paul, se donnant sans compter et sachant susciter ou encourager autour de lui d'inépuisables dévouements.

— Comme, au lendemain de sa mort je le rappelais ici-même, le P. Léonce de Grandmaison fut l'ami de la première heure de la revue, ne cessa d'en suivre avec sympathie la publication et, dans la mesure restreinte où ses occupations si diverses le lui permirent, lui donna sa collaboration. C'est donc autant par reconnaissance que par devoir

professionnel, que je signale à nos lecteurs la biographie qu'un autre de nos plus dévoués et sympathiques amis et collaborateurs vient de donner de ce jésuite éminent, dont l'influence, toujours discrètement exercée fut si profonde et si bienfaisante (*Le Père Léonce de Grandmaison* S. J., Paris, Beauchesne, 1932, in-12, IX-428 p.)

Le P. J. Lebreton l'a décrite avec son affection de disciple et d'ami et sa connaissance profonde du mouvement religieux contemporain. Témoin journalier de la vie du P. de Grandmaison, il a pu en outre profiter d'une abondante correspondance, des notes spirituelles et des écrits où celui-ci consignait pour les âmes qu'il dirigeait, en particulier pour les membres de l'association de Saint-François-Xavier, les conseils et les avis que réclamait leur situation spirituelle. Nos lecteurs ont pu juger de l'élévation et de la dûreté de sa doctrine par les pages sur la *direction spirituelle* extraites de ces écrits. En le suivant au cours d'une existence qu'on aurait voulu voir se prolonger longtemps encore, pour le plus grand bien des âmes, le P. Lebreton, fait revivre d'une façon émouvante, la physionomie extrêmement attirante d'un disciple passionné de Jésus-Christ, ouvert à toutes les aspirations de son temps, sensible à tout ce qu'il offre de séduisant pour une âme élevée, pour un esprit intelligent, pour une nature artistique, tout ce qu'il présente aussi de douloureux par son éloignement de Dieu, et ses aberrations, intellectuelles et morales, et se consacrant tout entier à faire triompher en lui et autour de lui ce maître divin, auquel dans la plénitude de sa jeunesse il s'était donné sans retour. Plus encore que les chapitres si riches en détail sur son activité extérieure, comme professeur, comme directeur des *Etudes* et des *Recherches* dans son action sur la jeunesse, le clergé, les associées de S. François-Xavier, toutes choses qui contribuent à mettre en relief divers aspects de la vie spirituelle de notre temps, c'est le développement même de la vie intérieure du Père de Grandmaison, cet effort toujours renouvelé vers une purification grandissante, un dénuement de soi plus entier, un amour plus total et toujours plus enthousiaste du Christ qui attirera les lecteurs et assurera à cette biographie, simplement et sobrement écrite, mais si pleine de substance, une valeur d'apostolat qui prolongera heureusement celui que de son vivant le P. de Grandmaison exerça avec tant de profit. Tout ceux qui l'ont quelque peu approché seront reconnaissants au P. Lebreton de l'avoir fait si bien revivre, de le leur rendre encore plus sympathique en révélant à quelle hauteur son âme s'est élevée. J'ajoute que si l'on veut apprécier sur documents authentiques ce qu'est la spiritualité vraie de la Compagnie de Jésus et dans quelle mesure elle reste fidèle à l'esprit même de S. Ignace et au culte passionné de son divin Chef, peu de pages seront aussi suggestives que cette vie du P. Léonce de Grandmaison. F. C.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1932)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Zimmermann O., SJ. — Lehrbuch der Aszetik. Zweite, vermehrt und verbesserte Auflage. — Freiburg, Herder, in-8, XVI-700.

Picciòli G., OFM. — Manuale di teologia ascetica. — Turin, Soc. edit. internazionale, in-8, 311.

Mönnichs Th., SJ. — Inneres Leben, Unterrichte und Lesungen. — Kevelaer, Butzon, in-8, 232.

Vonier A., OSB. — La nouvelle et éternelle alliance. Les éléments permanents du catholicisme, Traduit de l'anglais par L. Laîné, — Paris, Desclée De Brouwer, in-8, V-264, 15 fr.

Carton de Wiart E. — La doctrine morale d'aujourd'hui à la lumière de S. Thomas d'Aquin. — *Collect. Mechlin.*, 21, 635-662.

Maritain J. — Distinguer pour unir. Les degrés du savoir. — Paris, Desclée De Brouwer. in-8, 919, 40 fr.

Underhill E. — The Golden Sequence. A fourfold study of the spiritual life. — Londres, Methuen, in-8, X-193.

More H. E. — Christian mysticism. — Londres, S. P. C. K., in-12, 111.

Baruzi J. — Introduction à des recherches sur le langage mystique. *Recherches philosophiques*, 1931-32, 66-82.

Borne E. — Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne. — *Etudes Carmélitaines*, oct., 157-184.

Périnelle J., OP. — Bulletin de théologie spirituelle. — *Revue des sc. phil. et théol.*, 21, 686-694.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : DR : *Dublin Review* ; EF : *Etudes franciscaines* ; M : *Manresa* ; MC : *Monte Carmelo* ; MST : *Mensajero de Santa Teresa* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijke erf* ; OGL : *Ons geestelijke leven* ; RS : *Recrutement sacerdotal* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médievale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; SZ : *Stimmen der Zeit* ; VS : *Vie Spirituelle* ; VSo : *Vida Sobrenatural* ; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

II. — *PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.*

Lozano S. M., OP. — Unidad de la ciencia sagrada y de la vida santa. — Salamanca, Fides, in-12, 152.

Schrijvers P. — Le double principe de la vie spirituelle. — *Bohoslovia*, 9, 1931, 177-200; 298-313.

Becker B., OSB. — Ecrits spirituels et vitalité chrétienne. — *Revue liturg. et mon.*, Noël, 18, 69-77.

Duffner I., MSC. — Pour consoler et guérir les scrupuleux (suite). — NRT, 59, 926-950.

Thône P. — Sauveurs avec le Christ. Lectures et méditations de l'apostolat de la réparation. — Paris, Desclée De Brouwer, in-12, 264, 10 fr.

Jung C. — Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge (protestant), Zurich, Roscher, in-8, 30.

III. — *PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.*

Ranwez E. — An amor concupiscentiae adversatur amori benevolentiae? — *Coll. Namurcenses*, 26, 419-426.

Ghika V. — La liturgie du prochain. — Paris, Beauchesne, in-24, 16.

Hoornaert R., SJ. — L'obéissance. — *Prêtre et apôtre*, 1933, 15, 13-18.

Gardeil A., OP. — Le don de crainte et la béatitude de la pauvreté. VS., 33, 225-344.

Cathrein V., SJ. — L'umiltà cristiana, traduzione di **G. Sandri**. — Brescia, Morelliana, 1931, in-12, VIII-250.

Raiga E. — L'envie. — Paris, Alcan, in-12, 268.

Daumas G. — Voir clair, causeries sur la pureté. — *Cahiers catholiques*, oct. et nov., 407-416, 470-477.

Hoornaert G. — Le combat de la pureté. A ceux qui ont vingt ans. Edition nouvelle, 23e mille. — Paris, Desclée De Brouwer, in-12. 353, 15 fr.

IV. — *UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.*

Penido M. — Sur l'intuition naturelle de Dieu. — *Rev. sc. phil. et th.*, 21, 549-561.

Rabeau G. — Comment discerner les paroles divines. — VS., 33, suppl., 176-186.

Cochet A. — **Nietzsche** d'après son plus récent interprète français. — *Revue philosophique*, sept. 219-275.

Sur les extases de Nietzsche.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Buzy D., SCJ. — Les paraboles traduites et commentées (*Verbum salutis*, VI). — Paris, Beauchesne, in-12, XVIII-701, 24 fr.

Heiler Fr. — La prière, traduit d'après la 5e éd. allemande par **E. Kruger** et **J. Marty**. — Paris, Payot, 1931, in-8, 533

Gérardin L. — Prière et Poésie. — *Bulletin Joseph Lotte*, 4, 101-114.

Mgr Convert. — Ma retraite avec le saint Curé d'Ars. — Lyon, Vitte, in-32, 304, 10 fr.

Obering W., SJ. — Recent developments in clerical retreats. — *The eccl. review*, 87, 573-584.

Sempé L., SJ. — Les *Exercices Spirituels* de S. Ignace. — *Messager du Cœur de Jésus*, janvier, 31-41.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Card. **van Roey**. — Le sacerdoce. — *Collectanea Mechlinensia*, 22, 5-18.

Périnelle J. et **de Paillerets M.**, OP. — L'épiscopat cîme du sacerdoce. — VS, 33, 245-265.

Compére J. — Les objections contre la vie commune [vie en commun des prêtres de paroisse]. — *Recrutement sacerdotal*, 32, 533-543.

Gorla C., Oblato. — Il tesoro nascosto vella vita religiosa. Considerazioni fondamentali e norme pratiche. — Turin, Soc. ed. intern., in-12, 201.

Beck E. — Confraters and oblates, past and present. — *Dublin Review*, 1933, 97, 53-69.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

S. Augustin. — Les plus beaux sermons réunis et traduits par **G. Humeau**, t, I, Paris, Bonne Presse, in-8, LII-300, 15 fr.

Davy M.M. — De l'Imitation de Jésus-Ghrist : méditations inédites de **Guigues II le Chartreux**. — VS, 33, suppl., déc., 145-175.

Lullo R. — Il libro dell' amico e dell' amato. Introduzione e note critiche del P. **Umile da Genova** capp. — Genova, *Vita Francescana*, in-8, LXIV-124.

De Ponte L., SJ. — Of familiar intercourse with God in prayer. [Trad. de la *Guida espiritual* par une religieuse bénédictine]. Londres, Burns, Oates, in-12, XXXVIII-306.

Antonio de la Cruz. — Libro de la contemplacion divina (texte et traduction française, suite). — *Editions Carmélitaincs*, oct,, 256-266.

Constantin de Barbanson, Cap. — Les secrets sentiers de l'amour divin, édités en 1623 à Cologne. Nouvelle édition. — Paris, Desclée, in-8, XXX-440.

Coton P., SJ. — Intérieure occupation d'une âme dévote. Nouvelle édition et notes par **A. Pottier**, SJ. — Paris, Téqui, in-12, 345, 18 fr.

II. — Documents et Travaux

Dudon P. — Pour écrire l'histoire d'une congrégation religieuse. — *Revue d'hist. de l'Eglise de France*, 18, 449-463.

Pascher J. — Der Koenigsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei **Philo von Alexandrien**. — Paderborn, Schoeningh, 1931, in-8, 280.

Wagner F. — Der Sittlichkeitsbegriff in der **Hl. Schrift** und in der **altchristlichen** Ethik. — Münster, Aschendorff, 1931, in-8, 280.

Schlütz K. — Isaias 11, 2. (die sieben Gaben des Hl. Geist) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten. — Münster, Aschendorff, in-8, XIX-174.

Festugière J., OP. — L'idéal religieux des grecs et l'évangile. — Paris, Gabalda, in-8, 340.

Anson P. F. — The quest of solitude. — Londres, Dent, in-12, 278 p., 27 ill.

Peterson E. — Die Haeretiker der **Philippus-Akten**. — *Zeits. f. die NT. Wissenschaft*, 97-111.

Keenan Angela. — Thasci Caecili **Cypriani**, *De habitu virginum*. A commentary with introduction and translation. — Washington, Cath. University, Press, in-8, XIII-188.

Humbertclaude P., marianiste. — La doctrine ascétique de S. **Basile de Césarée**. — Beauchesne, in-8, XII-341, 32 fr.

Stiglmayr J., SJ. — Zum Aufbau der *Confessiones* des hl. **Augustin**. *Scholastik*, 387-402.

Peterson E. — Nilus *de octo spiritibus* im Isaak-Florilegium. — *Zeits. kath. Theol.*, 56, 595-599.

Brun P. W. — La vie de Saint Dosithée. — *Orientalia christiana*, mai, 87-125.

Théry G., OP. — Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus. L'*Explanatio* sur la *Theologie mystique*. — VL, suppl., déc., 129-154.

Meylan H. — Les Ordres monastiques au Moyen-âge. — *Revue de th. et de phil.* (protestante), avril, 85-102.

Davy M. M., — Un traité de l'amour au XII[e] siècle, Pierre de Blois, — Paris, de Boccard, in 8, 600.

Vansteenberghe E. — Deux théoriciens de l'amitié au XII[e] siècle : Pierre de Blois et Aelred de Riéval. — *Revue des sc. relig.*, 12, 572-588.

Le premier a plagié le second.

Othon J., OSB, — Les origines cisterciennes (suite). — *Revue Mabillon*. oct., 233-252.

Lottin O., OSB. — Les débuts du traité de la prudence au Moyen-Age. — RTAM, juillet, 278-293.

Byrne Mary. — The tradition of the Nun in medieval England. — Washington, Cath. Univ., in-8, XXVII-235.

Scheeben H. C. — Der literarische Nachlass Jordans von Sachsen. — *Hist. Jahrbuch*, 51, 56-71.

Menendez-Reigada A., OP. — Doctor místico (S. Albert le Grand). VSo, 24, 298-304.

Simonin H. D., OP. — Quelques aspects de la doctrine spirituelle d'Albert le Grand. — VS, 1933, 34, 141-155.

Menendez-Reigada I., OP. — Maestro de la divina contemplación. — VSo 24, 321-338. [*Albert le Grand*].

Tascón T., OP. — S. Alberto Magno. Maestro de la Caridad. — VSo, 24, 305-315.

Graf Th. — Die Lehre der hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden. — *Divus Thomas* (Fribourg). 294-326.

Lang A. — Zur Eucharistielehre des hl. Albertus : Das Corpus Christi verum im Dienste des corpus Christi mysticum. — *Divus Thomas* (Fribourg), 258-274.

Bissen J. M. — L'importance de la contemplation selon S. Bonaventure. — *France franciscaine*, 14, 437-454.

De Wilde V., OP. — De Germaansche mystiek von de XIII[e] tot hel einde der XV[e] eeuw. — *Thom. Tijdschrift.*, 3. 559-68.

Heerinckx J., OFM. — Theologia mystica in scriptis fr. **David ab Augusta**. — *Antonianum*, 8, 49-83.

Heilig K. — Kritische Studien zum Schrifttum der beiden **Heinriche von Hessen**. — *Roem. Quart.*, 105-176.

Rosa E. — Traviamenti di mistici. Dal Calabrese **Gioacchino ai fraticelli Catalani**. — *Civiltà cattolica*, 5 nov., 251-265.

Aspesi A. — L'Angelo di Tiatira. Studio del movimento **dolciniano** con prefazione di **E. Sella**. — Turin, 1932.

Fatini G. — La critica moderna e le lettere di S. **Caterina da Siena**. *Memorie domenicane*, mai, 171-189,

Van Mierlo J., SJ. — **Ruusbroec's** bestrijding van de ketterij. — OGE, 6, 384-346.

Huijben J., OSB. — **Ruysbroeck** et S. **Jean de la Croix**. — *Etudes Carmélitaines*, oct. 232-247.

Sur l'article du P. Reypens.

Brandsma T., O. Carm. — Groei en uitbloei van het Mystieke Leven volgens de **H. Theresia** en den Z. **Joannes Ruusbroec**. — OGE, 6, 347-370.

Reypens L., SJ. — **Ruusbroec's** Mystiek as bekroning der inkeeringstheorie. — OGE, 6, 257-281.

Huyben J., OSB. — **Jan van Schoonhoven**, leerling van den zaligen Jan van Ruysbroec. — OGT, 6, 282-303.

P. Nolasc del Molar, cap. — Un altre volum d'**Eiximenio** (Francisc) (Terç del Crestià, v. III). — *Estudis franciscans*, 44, 403-418.

Samuel d'Algaida, cap. — Fra **Joan Exemeno, O. M.** († 1420) autor místic. — *Estudis franciscans*, 46, 339-388) (347-388 : texte inédit de sa *Contemplacio de la Santa Quarentena*).

Gabriel de Ste Marie Madeleine, CD. — L'école d'**oraison carmélitaine**. — *Etudes Carmélitaines*, oct., 1-38.

Pochat-Baron F. — Le Bx **Père Le Fèvre** ou Pierre Favre, jésuite prêtre de la Compagnie de Jésus (1506-1546). — Paris, Spes, 1931, in-12, XX-222.

Louis de la Trinité, CD. — Autour du *Cantique Spirituel*. — *Etudes Carmélitaines*, oct., 125-156.

Daniëls J., SJ. — Les rapports entre S. **François de Sales** et les Pays-Bas. — Nimègue, Centrale Drukkerij, in-8, VIII-198.

Uminski J. — Parum notus sculptor polonus **Thomas Treterus** eiusque Theatrum virtutum D. Stanislai Hosii (en polonais). — *Collectanea Theologica*, 13, 13-59.

L'article débute par une notice sur la vie et les œuvres (quelques-unes ascétiques) de Treter (1547-1610).

Dedouvres L. — Le P. **Joseph de Paris**, capucin, l'Eminence grise. — Paris, Beauchesne, 2 vol. in-8. XIV-462 et 368.

Bremond H. — La querelle du pur amour au temps de Louis XIII. Antoine **Sirmond** et J. P. **Camus**. — *Cahiers de la nouvelle Journée*, 1-141, 22 fr.

Coste P. — Le grand saint du grand siècle, **Monsieur Vincent**. — Paris, Desclée De Brouwer, in-8, 3 vol. illustrés de 540, 740 et 636.

Rosan G. — Vita del P. **Benedetto Rogacci** [1646-1719] della Compagnia de Gesù. — Padova, libr. Gregor., 1931, in-8, 140.

Limpens J., CMM. — La théologie de S. **Thomas** et le Traité de la vraie dévotion du Bx **de Montfort**. — *Revue de l'Univ. d'Ottawa*, 2, 22-33.

Scotti P., sal. — La pedagogia apostolica di **Don Bosco** e l'ascetica di **S. Francesco di Sales**. — SC, oct., 193-202.

Lettere di **Gemma** M. **Gabardi Brocchi**, contessina di Carpi dei Principi Pio di Savoia. Série I. — Naples, Ciolfi, 1931, in-8, 90.

Vaussard M. M. — La vocation de **Charles de Foucauld**. — VS, 33, 292-336.

Lebreton J., SJ. — Le Père **Léonce de Grandmaison**. — Paris, Beauchesne. in-8, IX-428.

Le R. P. **Godefroid Madelaine**, le parrain de l'*Histoire d'une âme*. — *Prêtre et Apôtre*, déc., 376-378, d'après les *Annales de S. Thérèse de Lisieux*.

Moreau H. de, OSB. — Dom Ursmer Berlière (1861-1932). — *Revue liturg. et mon.*, 18, 13-28.

Comar Y. — Visite à **Thérèse Neumann**. — *Nouv. revue des jeunes*, déc., 1250-1270.

Lavaud B., OP., et Dr. **Van der Elst**. — **Thérèse Neumann**. — *Etudes Carmélitaines*, oct., 39-124.

Fahsel H. — **Thérèse Neumann**, la mystique de Konnersreuth. — Paris, in-18, 200.

Johannes P., SJ. — Vers le Christ, par le *Vedanta*. Traduit de l'anglais par **M. Ledrus**, SJ. — Louvain, Museum Lessianum, in-8. XII-252.

Henry P., SJ. — Bulletin critique des études **plotiniennes**, 1929-1931, suite), — NRT, 59, 906-925.

Asceti e mistici nell' Islam. — *Civiltà cattolica*. 19 nov., 344-352, 441-455.

Cattani G. — **Bergson**, **Kierkegaard** and mysticism (traduit par **A. Dru**). — *Dublin Review*, 1933, 97, 70-78.

KONNERSREUTH

Sur les faits de Konnersreuth, la Revue *s'est contentée jusqu'ici de signaler dans sa Bibliographie quelques-uns des travaux les plus importants parus à leur sujet : ces phénomènes extraordinaires intéressent, en effet, plus l'apologétique que la mystique proprement dite, en marge de laquelle on est aujourd'hui généralement d'accord pour les laisser. Toutefois, sans entrer dans une discussion de détail, il nous a semblé utile de demander à un de nos collaborateurs d'Allemagne, le R. P. Raitz von Frentz, de résumer brièvement pour nos lecteurs l'état actuel de la question. Le public français, en effet, a été surtout renseigné sur ces faits par des partisans déterminés de leur caractère surnaturel, comme M. F. von Lama, et n'a pas suffisamment été mis au courant des raisons pour lesquelles une partie de plus en plus importante des catholiques allemands garde vis-à-vis de ces faits une attitude nettement dubitative. Le récent volume de Mme* J. Danemarie, Le Mystère des stigmatisées, de Catherine Emmerich à Thérèse Neumann *(Paris, Grasset, 1933, in-16, 276 p.), avec son exposé intéressant et vivant, mais, il faut bien le dire, très superficiel là où elle aborde l'appréciation des faits*; *les articles du R. P.* Lavaud, *OP. dans les* Etudes Carmélitaines, *dépendant eux aussi pour leur documentation à peu près exclusivement des défenseurs les plus ardents de Konnersreuth, risquent de faire croire que les raisons de douter ne sont guère que des chicanes. Dans leur volume I de 1933 (p. 39-51 et 102-108) les* Etudes Carmélitaines *publient la conférence, donnée à l'Institut Catholique de Paris le 23 janvier, par Dom A. Mager OSB. et une brève réplique du savant bénédictin de Würzburg aux arguments que le P. La-*

vaud lui oppose dans le même volume (p. 52-101). On a cru que, même après cet échange de vues, la note du P. R. von F. gardait son utilité comme résumé des raisons principales invoquées pour et contre dans un débat où il semble que la parole doive être laissée d'abord à ceux qui sont en état d'apporter des constatations rigoureusement contrôlées sur les faits, et où l'autorité ecclésiastique est seule qualifiée pour dire et imposer le dernier mot, si elle juge nécessaire ou utile de le faire.

La Rédaction.

Les faits de Konnersreuth continuent à occuper le public allemand. Une infinité de livres, brochures, articles leur sont consacrés. Partisans convaincus, critiques hésitants, adversaires acharnés prennent tour à tour la parole. L'intérêt si vif soulevé par ce cas s'explique en raison de son importance apologétique et de sa difficulté même. Histoire, médecine, psychologie et théologie ont leur mot à dire dans la question, si on veut arriver à une réponse sûre. Aussi un jugement définitif est encore loin de pouvoir être porté, et il est regrettable que trop souvent du côté catholique un zèle excessif soit mis à trancher la question dans le sens affirmatif et à suspecter comme peu orthodoxe toute réponse négative, ou même simplement dubitative. Il importe par-dessus tout de ne pas oublier que l'autorité ecclésiastique est seule qualifiée pour dire le dernier mot et imposer un jugement auquel tout vrai catholique soit obligé de se soumettre.

En attendant, il convient d'aborder la question avec une grande circonspection et un vrai respect, tant pour la personne que pour les faits. Aussi me sera-t-il permis, avant d'entrer dans l'examen du problème, d'exprimer la conviction solidement fondée que Thérèse Neumann est une personne irréprochable au point de vue moral, qui, en dehors de ses états extraordinaires, montre une piété vraie et sans affectation, qui loyalement s'efforce de faire considérer ses états douloureux comme une souffrance expiatrice. Il faut donc exclure de sa part une action diabolique subie consciemment (une action diabolique insconsciente serait à tout le moins bien difficile à prouver), aussi bien

qu'une supercherie consciente. D'un autre côté, c'est exagérer grandement que de conclure aussitôt, comme le font beaucoup, de l'intégrité morale de Thérèse à l'origine divine de ses états. Les bons effets même que Konnersreuth a incontestablement produits chez de nombreux croyants et incroyants, ne suffisent pas à prouver cette origine divine. L'histoire ecclésiastique nous fournit bien des cas de ce genre où la conclusion finale a dû être négative : si on peut aujourd'hui douter au sujet des faits de Limpias, malgré la profonde impression religieuse qu'ils ont produite, il doit bien être permis d'en faire autant pour Konnersreuth.

Comme introduction à la question de Konnersreuth, on peut indiquer surtout l'ouvrage étendu de Fritz Gerlich : *Die stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth* (Munich, Kösel et Pustet, 1929). Le premier volume contient, de façon très détaillée et très précise, la vie de Thérèse et en particulier le récit de sa maladie de 1918 à 1925, puis ses différentes guérisons et enfin ses états extraordinaires qui ont excité un étonnement universel. Gerlich, qui a été lui-même converti au catholicisme par Konnersreuth, a fait là œuvre d'historien en décrivant, à l'aide de tous les témoignages qu'il a pu se procurer, les différentes épreuves de Thérèse, depuis leur début en 1918. Le 10 mars 1918 un incendie éclatait dans une maison voisine, et Thérèse devait faire passer des seaux d'eau pour l'éteindre. Au bout de deux heures, de violentes douleurs dans le dos l'obligeaient à interrompre ce travail épuisant. Les douleurs du dos et des jambes continuèrent et il s'y ajouta des troubles stomacaux, en sorte qu'elle ne fut plus capable que d'un travail très réduit. Trois semaines plus tard environ, Thérèse se renversa avec une corbeille de pommes de terre dans l'escalier de la cave, tomba sur la tête et se fit une sanglante blessure. Faiblesse et douleurs augmentèrent, si bien que, à la fin d'avril, la malade fut conduite à l'hôpital pour six semaines. Là se manifestèrent des crampes fréquentes, qui continuèrent après le retour chez elle et amenèrent de nouveaux accidents. A la fin de l'automne de cette année, Thérèse dut se mettre complètement au lit. Malgré les soins médicaux les crampes continuaient et pro-

duisirent de nouveaux accidents : une chute, le 17 mars 1918, avait eu pour conséquence la perte complète de la vue. Le Dr Seidl, chargé principalement de la soigner, et trois autres médecins diagnostiquèrent une très grave hystérie avec cécité et paralysie partielle. Un seul médecin fut d'un avis différent ; mais son témoignage perd beaucoup de sa valeur du fait qu'il a été communiqué seulement après sa mort, survenue au début de 1919, et uniquement par l'intermédiaire de la malade elle-même et de ses proches. Jusqu'au printemps 1923, Thérèse resta au lit en proie à de vives souffrances, troubles intestinaux, douleurs des reins, de la face et autres encore. Le jour de la béatification de sainte Thérèse de Lisieux, 29 avril 1923, lui apporta la guérison soudaine de sa cécité, et celui de la canonisation, 17 mai 1925, la guérison de la paralysie ou de la lésion de la colonne vertébrale. A l'anniversaire de la mort de sainte Thérèse, la guérison fut complétée en ce que dès lors Thérèse put marcher même sans canne. Novembre de cette même année fut marqué par un fait particulier : une grave crise d'appendicite guérit instantanément par l'intercession de la Sainte de Lisieux, ce qui rendit inutile une intervention chirurgicale. Lors de la deuxième guérison, Thérèse entendit la voix de la Sainte lui promettant dans une lumière la guérison, mais en même temps lui faisant prévoir de rudes souffrances expiatrices pour les âmes.

Ces souffrances commencèrent bientôt. Avant le carême 1926, Thérèse dut se mettre au lit avec une otite. Ce fut alors qu'eurent lieu les premières visions, que commença dans son corps la douloureuse participation à la Passion et la stigmatisation. A la fin de l'année vinrent s'y ajouter les blessures du couronnement d'épines. A cette époque elle commence à prendre de moins en moins de nourriture, jusqu'à s'abstenir d'abord de tout aliment solide, depuis 1922, et plus tard même de tout liquide, à partir de 1927. Tous ces faits déterminèrent l'Ordinaire de Ratisbonne à faire garder et examiner Thérèse de la façon la plus rigoureuse pendant quinze jours par des Sœurs infirmières, sous la direction de médecins. Malheureusement on n'a publié jusqu'ici ni les procès-verbaux des Sœurs, ni les conclusions du médecin, Dr Seidl. Seul, le P. Robert Leiber a pu

les utiliser pour son article « Konnersreuth », des *Stimmen der Zeit* de novembre 1927, et constater leur résultat positif. Gerlich parle ensuite longuement de ses propres visites à Konnersreuth, des divers états intérieurs de Thérèse, d'un grand nombre de ses visions et de ses prophéties.

Comme pour beaucoup de ces données, Thérèse elle-même est le témoin unique, ou au moins principal, Gerlich dans son second volume entreprend une discussion médicale de tout l'ensemble du cas pour ébranler le diagnostic médical d'hystérie. Si bien fait que soit le premier volume, le profane n'ouvre pas ce second sans un certaine méfiance, car il a là un historien qui entreprend d'établir un diagnostic médical particulièrement difficile, au lieu de laisser faire ce travail aux gens de métier. Cette inquiétude s'est montrée pleinement justifiée, depuis que des médecins, et des médecins catholiques, ont soumis sa démonstration à la critique. Cela a été fait tout d'abord l'an passé dans un article de *Theologie und Glaube*, la revue de la Faculté théologique de Paderborn (*Um Konnersreuth*, p. 215-228); l'auteur est le Dr en médecine H. Heeremann. D'une façon encore plus approfondie, dans un volume entier, *Konnersreuth in ärtzlicher Beleuchtung* (Paderborn, Bonifaciusdrückerei, 1932), le Dr Deutsch, spécialiste de chirurgie et de gynécologie, s'est prononcé sur la question et a rejeté énergiquement les arguments et les conclusions de Gerlich. Déjà les antécédents de la maladie, l'anamnèse, sont rapportés par Gerlich en profane, et par suite inexactement, et prouvent au spécialiste l'incompétence de l'auteur pour une telle recherche. Le diagnostic de fracture et de luxation de vertèbres lombaires, de compression de la moelle, de réflexes épileptiques, de fracture de la base du crâne est complètement erroné et doit être qualifié de purement fantaisiste. Au contraire, d'après les nombreux symptômes rapportés par Gerlich lui-même « on peut à peine garder un doute sur le diagnostic d'hystérie, et même d'une hystérie d'un degré rare (p. 58) ». Deutsch, médecin-chef d'un hôpital catholique de Westphalie, est donc pleinement d'accord avec les médecins de Bavière. Il examine chacun des symptômes avec tout le soin désirable et arrive par les résultats de cet examen à cette autre conclusion, que « des

guérisons miraculeuses éclatantes », comme les affirment les partisans de Konnersreuth, ne sont nullement prouvées.

Deutsch a cependant la prudence de se cantonner dans sa spécialité et d'affirmer expressément : « Je ne crois nullement qu'avec la preuve de l'hystérie la question de Konnersreuth soit définitivement résolue (p. 58) ». Evidemment cette question se présenterait sous un jour bien plus favorable, si le point de départ des états mystiques de Thérèse avait été non l'hystérie, mais une grave lésion organique. Il y a sans doute là, par analogie avec d'autres cas dont la non-authenticité a été reconnue plus tard, un préjugé défavorable pour Konnersreuth. On ne peut cependant pas exclure comme absolument impossible que Dieu ait préparé quelqu'un par de dures et cruelles souffrances hystériques à des grâces et des souffrances d'ordre mystique. Pour arriver à un jugement plus ferme, il faut donc examiner en eux-mêmes les phénomènes mystiques en question, c'est-à-dire avant tout les visions, les stigmates, l'audition de mots araméens, les prophéties, et, en première ligne, l'absence de nourriture.

Du point de vue médical, Heeremann aussi bien que Deutsch, formulent quelques difficultés. L'impossibilité d'une production naturelle de stigmates est aujourd'hui tenue pour douteuse. En fait leur apparition fréquente invitera plutôt à ne pas admettre sans réserve l'origine miraculeuse des stigmates. Le psychologue catholique de Würzburg, Professeur Wunderle, dans son excellent, mais très circonspect travail, *Die Stigmatisierte von Konnersreuth* (2e édition, Eichstätt, 1932), admet comme vraisemblable, non un miracle, mais l'influence combinée des grâces reçues et de causes psychologiques. Les paroles araméennes ne peuvent pas être apportées comme preuve, tant que l'exégète compétent qui les a entendues et est en état d'en juger, n'a pas remis son rapport scientifique : or il l'a renvoyé jusqu'après la mort de Thérèse. Le fait le plus remarquable, l'absence de nourriture, continue à être mis en doute par les médecins malgré l'observation de quatorze jours. L'apparition et ensuite la disparition de l'urine d'affamé les déconcerte. Le profane se demandera évidemment : est-il possible de tenir secrète pendant des

années une telle dissimulation de la prise d'aliments ? En outre on n'a aucun droit de mettre en doute la sincérité morale de Thérèse aussi bien que de ses proches. Mais si Thérèse est encore maintenant hystérique (et Deutsch croit devoir le conclure de certains symptômes), une certaine possibilité reste ouverte de fraudes inconscientes de sa part.

Par dessus tout une impression étrange et peu favorable résulte du fait souligné par Deutsch : Konnersreuth est devenu incontestablement un lieu de pèlerinage; de grandes masses de gens y croient, et parmi eux nombre de personnes cultivées ; on apporte Konnersreuth comme preuve apologétique pour démontrer l'intervention de Dieu dans le cours des phénomènes de la nature, ou pour établir la vérité de l'Eglise. Mais aussi longtemps que le caractère surnaturel de ces faits n'est pas établi de façon indiscutable, on s'expose ainsi aux moqueries des ennemis de l'Eglise. Un nouvel examen, fait en dehors de Konnersreuth serait donc nécessaire et servirait grandement la cause de l'Eglise ; car alors les ennemis devraient se taire et les catholiques qui doutent seraient les premiers à se réjouir de voir le miracle ainsi rigoureusement prouvé. Malheureusement Thérèse se refuse à subir un tel examen, se retranchant derrière la défense de son père. Un tel refus a été maintenu même lorsque, récemment, les évêques de Bavière ont, sinon ordonné, du moins instamment recommandé un tel examen (1). Etant donné que l'observation

(1) Le 2 octobre 1932 le *Konnersreuther Sonntagsblatt* et la *Kölnische Volkszeitung* annonçaient que « les évêques de Bavière dans leur conférence de cette année à Freising ont décidé de demander (auffordern) à Thérèse Neumann et à ses parents, que la stigmatisée de Konnersreuth se soumette à un nouvel examen dans une clinique d'Université ». La nouvelle avait été lancée dans le public au cours d'un sermon par le prédicateur de la cathédrale de Ratisbonne Rohrmüller. A la fin d'octobre le Vicaire général de Ratisbonne mettait les choses au point dans la note suivante que nous traduisons d'après la *Fränkisches Volksblatt* de Würzburg du 24 novembre : « La nouvelle que la conférence épiscopale de Freising a désiré (gewünscht) une nouvelle observation de Thérèse Neumann au sujet de son absence d'alimentation, est venue au *Konnersreuther Sonntagsblatt* par un membre de la rédaction qui par hasard se trouvait présent au sermon de la cathédrale. La communication d'une affaire traitée à la conférence épiscopale, aussi bien dans le sermon que dans la presse, a eu lieu à l'insu et con-

demandée dans une bonne clinique n'est ni une chicane, ni une dureté, le refus est difficile à comprendre. D'une vraie et humble mystique on serait en droit d'attendre un assentiment empressé, qui fît changer d'avis le père lui-même. Il est au contraire inévitable que maintenant les doutes augmentent et se répandent parmi les personnes les mieux disposées et les plus désireuses de voir prouvé un miracle aussi éclatant. Le désir même des évêques montre du reste que les premières observations n'ont pas donné un résultat qui soit pour eux indiscutable.

Pour arriver enfin à formuler un jugement théologique il ne faut pas perdre de vue les distinctions rappelées au début. Si les états de Thérèse ne sont pas surnaturels et mystiques, on ne peut pas de ce seul fait les déclarer diaboliques, et encore bien moins nier ou mettre en doute la valeur morale de la personne. Mais, ceci restant du moins entendu, le théologien se posera, et a le droit de se poser la question : si la médecine conclut à l'hystérie comme point de départ et antécédent des phénomènes « mystiques » observés chez Thérèse, et croit pouvoir expliquer en grande partie naturellement ces phénomènes eux-mêmes, n'y a-t-il pas du point de vue théologique des raisons qui rendent peu vraisemblable leur caractère surnaturel ? En fait ces raisons existent.

Si Thérèse a été pendant des années hystérique et que le caractère miraculeux de sa guérison n'est pas prouvé, alors la rapide apparition des stigmates après le dernier miracle, doit étonner. Car les stigmates authentiques, ceux par exemple de saint François d'Assise qui sont indubitables, apparaissent surtout comme la conséquence d'une rare vertu, comme l'expression extérieure d'une parfaite conformité intérieure, depuis longtemps réalisée, avec le Crucifix. C'est même le cas pour des personnes chez qui le caractère surnaturel des stigmates reste encore douteux, comme Anne Catherine Emmerich et Klara Moes. Chez Thérèse Neumann au contraire on peut, sans manquer au

tre la volonté de l'évêque, d'autant plus que la famille Neumann n'a encore pris aucune décision au sujet d'un nouvel examen. De plus il est inexact que l'examen doive précisément avoir lieu dans une clinique d'Université ». *Note de la Rédaction.*

respect et à l'estime qu'elle mérite, ne pas regarder comme sûrement prouvés chez elle, au moins pour ce qui est des premiers temps, ni un amour extraordinaire de la croix, ni cette profonde humilité qui cherche à écarter de soi avec une sorte de frayeur tout ce qui est extraordinaire.

Les visions elles aussi, et les états mystiques particuliers ne permettent pas non plus un jugemeut positif sûr. Les visions imaginaires et historiques de la vie et des souffrances du Christ font assurément la meilleure impression (2). Mais, quand on lit comment S. Jean de la Croix apprécie dans sa *Subida del Monte Carmelo* ce genre de visions, on reste un peu songeur. Pour le saint ces visions, si on s'y arrête, deviennent un empêchement plus qu'une aide pour l'union véritable, et exposent à l'illusion et à la vanité. Jusqu'ici il ne semble pas qu'on ait constaté chez Thérèse une telle attitude réservée.

Moins favorable encore est l'impression que font les deux états décrits par Gerlich (I, 174-176). Dans l'*état élevé de repos* (erhobener Ruhezustand) on pourrait voir l'union mystique proprement dite, le contact de Dieu. « Il donne à Thérèse Neumann le sentiment de l'union avec le Christ et de la participation à sa béatitude et à sa toute-science, dans la mesure où le Christ l'accorde. Dans cet état le corps de Thérèse se repose et reprend des forces... » Déjà cette description n'est pas claire, et ce qui suit ne peut que réveiller les doutes : « Le passage de cet état à l'état ordinaire s'accomplit à la manière d'un réveil, le plus souvent avec de profond baillements, des étirements des membres, etc., comme les hommes ont coutume de faire en s'éveillant de leur sommeil ». Manière de faire qui est déjà étonnante; plus étrange encore est ce que Gerlich écrit ensuite : « De ces dialogues qu'elle a eus dans l'état élevé de repos, elle ne sait rien dans son état ordinaire. Au contraire elle croit qu'elle a dormi et elle est souvent très étonnée quand on

(2) Nous avouons que, au sujet de ces visions, nous serions plus sévères que notre collaborateur, ces visions appelant des réserves expresses par la minutie même et la puérilité de certains détails, quoi qu'il en soit de leur caractère religieux irréprochable.

(*N. d. l. R.*)

lui raconte les faits arrivés et le contenu des entretiens (3) ». Cependant il ne s'agit sûrement pas là d'un sommeil proprement dit, puisque Thérèse, selon d'autres déclarations, s'y trouve toute proche du Sauveur. Mais plus étonnant encore est peut-être le fait que dans cet état Thérèse parle avec les autres, manifeste les choses cachées, prédit l'avenir, à vrai dire souvent au sujet de bagatelles sans importance, comme par exemple le résultat d' une promenade en automobile.

L'autre état, d'absorption (Eingenommensein) par la vision qui a lieu, est ainsi décrit par Gerlich : « Dans cet état s'éteint le souvenir de presque tout ce qui a été précédemment appris ou expérimenté Dans cet état d'absorption, elle n'a à sa disposition que les moyens de s'exprimer d'un enfant de cinq ans environ. Elle possède avec cela la capacité intellectuelle d'un adulte à l'esprit éveillé ». Cet état apparaît après les visions, et sans liaison avec ce qui précède et ce qui suit. Il lui arrive ainsi d'interpréter le baiser de Judas, non pour ce qu'il est, mais comme un signe d'amitié, ou de devoir compter sur ses doigts le nombre des personnes qui lui apparaissent. Ce rétrécissement de la conscience est assurément assez étonnant et peut difficilement s'expliquer par une participation à l'esprit d'enfance de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Pour ce qui est des cas nombreux de connaissance, dans cet état, de choses cachées, sensation d'une bénédiction donnée au loin, connaissance de la qualité ou de la fausseté d'une relique, etc., ils ne font pas une impression favorable, d'autant moins que là aussi ce sont souvent des choses sans importance qui sont ainsi connues, comme le contenu d'une lettre avec laquelle on la touche.

Tel est, sommairement rapporté, l'état actuel de la dis-

(3) On trouvera la doctrine de Benoît XIV sur ce point dans son traité classique *De Servorum Dei Beatificatione*, III, c. 49, n. 6 et surtout n. 12, où, se référant à sainte Thérèse, *Moradas*, VI, c. 4 et *Vida*, c. 20 21, il explique nettement la distinction entre l'impuissance où sont les mystiques d'expliquer ce qu'ils ont vu dans une vision intellectuelle, et la perte du souvenir de ces visions, perte du souvenir qu'il n'admet dans aucun cas pour les visions vraiment surnaturelles; et pour les visions imaginaires, il n'admet même pas que l'extatique soit hors d'état de les rapporter. *N. d. l. R.*

cussion; la conclusion qui s'en dégage est que le caractère surnaturel des phénomènes qui ont lieu chez Thérèse Neumann n'est pas impossible, mais il est loin d'être prouvé et se heurte à de sérieuses difficultés.

Une étude plus poussée des faits montrera-t-elle que ces faits merveilleux se ramènent à une illusion (assurément ni consciente, ni voulue) due à l'hystérie et à d'autres causes peut-être impossibles à déterminer clairement? Aboutira-t-elle au contraire à mettre hors de doute le caractère surnaturel de la substance de ces phénomènes, bien que l'action divine y ait été, par suite des insuffisances humaines, en partie recouverte par des végétations parasites? Ce dernier cas ne serait pas sans exemple dans l'histoire de la mystique. Devrons-nous au contraire pour Konnersreuth, comme pour d'autres faits analogues du passé, nous résigner à rester dans le doute sans pouvoir arriver jamais à en déchiffrer complètement l'énigme? Il est actuellement trop tôt pour dire laquelle de ces hypothèses se vérifiera.

E Raitz von Frentz.

LA VIE SOLITAIRE CARTUSIENNE

D'APRÈS LE

DE QUADRIPERTITO EXERCITIO CELLAE

D'ADAM LE CHARTREUX.

Durant longtemps, le traité *De quadripertito exercitio cellae* a été attribué à Guigues II le Chartreux. Au XVII[e] siècle (en 1657), un Jésuite, le P. Chifflet, ayant publié un recueil de textes concernant l'ordre cartusien (1), éditait le *De quadripertito exercitio cellae* d'après deux manuscrits, l'un provenant de la Chartreuse des Portes, et l'autre de la Chartreuse du Parc d'Orques (2). Il attribuait l'ouvrage, avec réserves toutefois, à Guigues II. Le texte et la préface de Chifflet devaient être reproduits exactement, d'une part dans la Bibliothèque des Pères de Lyon (3), puis dans la Patrologie latine de Migne (4). La même prudence était conservée, car le titre donné par le P. Chifflet qui soulevait à lui seul d'importantes objections, était maintenu : *Auctore, ut videtur, Guigone priore carthusiae, ejus nomine secundo.* Mais, les historiens devaient être désormais plus affirmatifs. Reprenant le P. Chifflet, sans observer toutefois l'hypothèse proposée, ils attribuaient sans hésitation le traité à Guigues II. C'est ainsi que dans les Annales cartusiennes, Le Couteulx nomme Guigues II comme auteur du *De quadripertito exercitio cellae* (5) et que Lefèvre, historien de

(1) *Manuale solitariorum e veterum patrum Cartusiensium cellis depromptum*, Dijon Chavance, 1657.

(2) La Chartreuse du Parc d'Orques était située dans le Bas Maine, il n'existe aucune trace de manuscrit appartenant jadis à ce monastère. Celui des Portes est, d'après Dom Wilmart (*Les écrits spirituels des deux Guigues*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1924 (V), p. 136, reproduit dans *Auteurs spirituels et textes dévots*, Paris, 1932, p. 240 sq.), le ms. 397 de la Bibliothèque de la ville de Grenoble.

(3) T. XXIV, col. 1463-1520, Lyon, 1677.

(4) P. L., t. CLIII, col. 799-884.

(5) *Annales Ordinis cartusiensis*, t. III (Montreuil-sur-Mer), p. 129 sq.

S. Bruno et de ses fils (6) se prononce pour le même personnnage. D'ailleurs, la paternité de l'ouvrage devait si peu retenir l'attention, que Ganneron ira jusqu'à déclarer que l'auteur est un pieux chartreux inconnu (7). Ainsi, le *De quadripertito exercitio cellae* était unanimement attribué à Guigues II (8), ou à quelque auteur anonyme resté dans l'ombre mystérieuse d'une humble chartreuse, et la documentation aurait pu en rester là, si Dom Wilmart ne s'était pas chargé de reprendre le problème et de le résoudre après de minutieuses recherches. La question était particulièrement obscure, et Dom Wilmart lui-même n'aboutit pas immédiatement.

Dans une première étude, Dom Wilmart ayant démontré que le traité appartenait à la fin du XIIe siècle et avait pour auteur un pieux chartreux, proposait discrètement le nom de Jancelin successeur immédiat de Guigues II à la Grande Chartreuse (9). Cette attribution qui enlevait à Guigues II le traité, devait soulever des polémiques ; Dom Wilmart les apaisa, tout en se maintenant sur ses positions (10). Mais un texte qui devait être signalé par deux fois, d'abord dans une étude concernant les Chartreux (11), puis dans l'édition des ouvrages de Richard Rolle (12), allait jeter la pleine lumière. Il attira l'attention de Dom Wilmart qui, sans avoir pu jusque-là résoudre le problème, restait à l'affût pour le solutionner d'une façon définitive. C'est ce qui eut lieu. L'attribution à Guigues II étant résolument repoussée et l'hypothèse de Jancelin nettement écartée, le traité *De quadripertito exercitio cellae* retrouvait enfin son véritable auteur, en la personne du chartreux Adam (13), moine de la Chartreuse de Witham, personnage longtemps confondu avec un religieux de l'ordre des Prémontrés, Adam Scot (14). Cette confusion s'explique aisément, car en réalité

(6) LEFÈVRE, *Saint Bruno et l'ordre des Chartreux*, 2 vol., Paris, 1883.

(7) *Antiquités de la Chartreuse du Mont Dieu* (éd. P. Laurent), Paris, 1893, p. 115.

(8) S. AUTORE, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* VACANT-MANGENOT, attribue le traité à Guigues II. Fasc. XLVIII (Paris, 1920), col. 1466-1467.

(9) *Les écrits spirituels des deux Guigues*, R.A.M., 1924)(V), p. 144; *Auteurs spirituels*, p. 217.

(10) *La chronique des premiers Chartreux*, dans *Revue Mabillon*, XVI (1926), p. 135.

(11) M. E. THOMPSON, *A History of the Somerset Carthusians*, Londres, 1895, 71, 73.

(12) H. E. ALLEN, *Writings ascribed to Richard Rolle*, Londres, 1927, p. 237.

(13) Dom WILMART, *Magister Adam Cartusiensis*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, 1930, pp. 145-161.

(14) Sur Adam Scot, voir l'article de T.A. ARCHER, dans le *Dictionary*

Adam moine de Witham et Adam Scot prémontré, abbé de Dryburgh, ne sont qu'un seul et même individu pris à deux époques différentes de sa vie : Adam Scot, prémontré, devint chartreux.

Ce texte dont l'importance devait être telle pour l'attribution du *De quadripertito exercitio cellae,* mérite d'être cité entièrement.

Si cui in voto fuerit scire magister Adam cuius figure et habitudinis exstiterit, noverit eum fuisse statura mediocrem, iuxta mediocritatem stature satis corpulentum, facie hilarem, capite calvum, et tam pro venustate morum quam pro etate et canicie valde reverendum.

Quia vero idem venerabilis vir magister Adam, sacre scripture intelligencia non mediocriter effulsit, antequam Wytham adveniret, plures tractatus divine pagine edidit quos in duobus codicibus magnis compegit. Qui codices quia ea que in illis continentur in modum homeliarum digesta sunt, SERMONARII MAGISTRI ADE appellantur. Plurima etiam opera in domo de Witham, ubi per viginti pene quatuor annos monachus eiusdem ordinis videlicet Cartusiensis sancte et humillime semper sub obediencia vixit, [opera] digne memoria commendanda elaboravit. Ex quibus est libellus SUPER CANONEM MISSE. Iterum liber *De quadripertito exercitio cellae.* Iterum libellus SUPER ORACIONEM DOMINICAM ad Hucbertum archiepiscopum. Iterum libellus quem vocavit SPECULUM DISCIPLINE. Iterum libellus qui dicitur DIALOGUS MAGISTRI ADE. Iterum libellus quem vocavit EXAMERON. < Iterum > libellus DE CONSANGUINITATE ANNE MATRIS BEATE MARIE ET BEATE ELIZABETH MATRIS SANCTI JOHANNIS BAPTISTE. Iterum libellus qui dicitur SECRETUM MEUM MICHI, et plura alia opera meritoria et scripta fecit et edidit que ad presens memorie mee minime occurrunt.

Sub priore de Witham nomine Alberto viri preclarissimi quatuor convenerunt, quorum primus fuit magister Adam qu(on)dam abbas ordinis Premonstrensis domus eiusdem ordinis nomine Driburge(15)..

Ce texte semble provenir de la Chartreuse de Shene, abbaye fondée par Henri V, en 1414, dans le Surrey près de Londres (16). Il est tardif.

of National Biography (1908), pp. 81-83, et la note de J. H. BAXTER, parue dans *Theology*, février 1923, p. 69 sq.

(15) La fin du texte qui ne concerne pas l'objet de notre étude est la suivante : « Secundus fuit Magister Robertus prior maioris monasterii et ecclesie cathedralis Wyntonie. Tercius extitit magister Walterus prior ecclesie cathedralis Batonie. Quartus autem iuvenis quidam nomine Theodericus secularis. Porro viri isti et precipue tres illorum, preter honorem et reverenciam prelacionis qua quondam preminebant, sciencia, doctrina et eloquencia tam clari extiterant, ut singulorum laudes stilo venustiori explicari et dignius mererentur efferri quam paruitatis mee sermo possit explere. Deo gracias ». Ce texte a été signalé, comme nous le disons par M.E. Thompson et M.E. Allen et publié par Dom Wilmart, Cf n. 11, 12 et 13.

(16) H. E. ALLEN, *ibid.*, l l., fait remarquer que la signature W. Mede reparaît en deux autres manuscrits de Shene.

relativement au personnage qu'il concerne, puisqu'il doit être daté du milieu du XV[e] siècle. Le manuscrit du British Museum (Cotton Vespasian D. IX) qui le contient, est un recueil de fragments comprenant des méditations et des notices sur l'Ecriture Sainte (17).

Nous laissons volontairement de côté la première partie du texte renfermant le portrait physique et moral de maître Adam. Qu'il nous suffise actuellement de retenir les éléments concernant l'attribution du traité que nous étudions.

Nous lisons que maître Adam composa plusieurs ouvrages et que ces livres, se présentant sous la forme d'homélies, furent appelés « les sermonaires de maître Adam ». Dans le monastère de Witham, où Adam vécut près de vingt-quatre ans, il composa de nouvelles œuvres : une sur « le Canon de la Messe », une autre intitulée « Des quatre exercices de la cellule », un opuscule sur « l'oraison dominicale » adressé à l'archevêque Hubert (18), un traité appelé « dialogue de Maître Adam », un « Exameron », un ouvrage « sur la consanguinité d'Anne mère de la Bienheureuse Marie et d'Elisabeth mère de Jean Baptiste », enfin un autre traité appelé : « Mon secret à moi » ; et l'auteur de ce texte, avoue que d'autres ouvrages échappent à sa mémoire (19). Mais cette liste nous suffit, puisque nous y voyons nommer le *De quadripertito exercitio cellae*. La question d'attribution apparaît donc de la façon la plus précise qui soit.

Il importe de considérer les circonstances qui marquèrent la rédaction du traité de Maître Adam. C'est sur l'ordre de son prieur de Witham désigné par la lettre B. que notre chartreux composa son ouvrage : il s'agit de Bovon qui, succédant à Hugues de Lincoln, exerça le priorat de 1186 à 1200 (20). Bovon mourut vers 1201, ce qui fixe donc la rédaction de l'opuscule avant cette date. (21)

(17) Fol. 167[v]. Sur le contenu de ce ms. voir Dom WILMART, *Magister Adam Cartusiensis*, *ibid.*, p 145. W. STUBBS, *Registrum Sacrum Anglicanum*, Londres, 1897.

(18) Il doit s'agir d'Hubert Walter, archevêque de Cantorbéry de 1193 à 1205, cf. STUBBS, p. 51.

(19) Adam le Chartreux doit être encore l'auteur des traités attribués à Adam Scot, prémontré. Voir Dom WILMART, *Magister Adam Cartusiensis*, *ibid.*, p. 152 sq. Parmi ces ouvrages il convient de citer : Liber de ordine, habitu et professione canonicorum ordini Praemonstratensis, adressé aux abbés de l'ordre des Prémontrés et comprenant un commentaire sur la règle de S. Augustin, un traité d'exégèse appelé *De triplici tabernaculo*, un ouvrage intitulé : *De triplici genere contemplationis* adressé aux chanoines dé l'ordre des Prémontrés.

(20) LE COUTEULX, *op. cit.*, p. 280; THOMPSON, *The Carthusian Order in England* (1930), p. 70-74.

(21) *Ibid.*

L'Abbaye de Witham, fondation royale, devait avoir de tristes débuts. On sait que l'assassinat de Thomas de Cantorbéry (29 décembre 1170) fut attribué moralement au roi Henri II. Celui-ci résolut de faire pénitence, c'est ainsi que les délégués du pape, sur l'ordre d'Alexandre III, lui donnèrent à choisir entre trois années passées à la croisade ou la fondation de trois monastères (22). La dernière clause étant plus aisée, ce fut celle que le roi choisit. Ainsi naquit, en 1197, le monastère cartusien de Witham, dans le Somerset (23). Les deux premiers prieurs chartreux ne réussirent pas dans leur fondation ; les habitants de Witham se montraient hostiles à ces moines étrangers venus pour la plupart de la Grande Chartreuse ; de plus, le sol sur lequel s'étendaient les biens de l'abbaye offrait peu de ressources (24). Hugues d'Avallon, moine de la Grande Chartreuse dut céder aux objurgations de son prieur et du roi Henri II qui lui avait adressé des ambassadeurs, et venir prendre la charge de prieur à Witham (25). Grâce à lui le monastère put jouir d'une immense célébrité dans toute l'Angleterre. Hugues, devenu évêque de Lincoln, attacha à son service un certain Adam, prieur d'Eynsham. Durant les trois dernières années d'Hugues, Adam, devenu son chapelain et son meilleur ami, ne le quitta pas, rassemblant déjà les divers documents qui devaient lui servir à écrire la vie de son maître vénéré, Hugues de Lincoln. Après la mort de ce dernier, il demeura moine à Witham.

Cet Adam, prieur d'Eynsham, ami et conseiller d'Hugues de Lincoln auteur de la célèbre *Magna Vita* (26), nous fait connaître son homonyme maître Adam moine à Witham (27).

(22) R. M. Woolley, *Saint Hugh of Lincoln*, Londres, 1927. Voir ch. III, *The Founding of Witham*, p. 21 sq.

(23) Notre-Dame de Witham, située dans le comté de Somerset et le diocèse de Bath, se nomme maintenant Witham-Friary.

(24) R. M. Woolley, *ibid.*, p 29.

(25) L'ambassade envoyée par Hénri à la Grande Chartreuse fut conduite par Réginald, évêque de Bath. Hugues entra en Angleterre vers 1179. Cf. Allen, *ibid.*, p. 24.

(26) J. F. Dimock, dans les *Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores* (Rolls Series), 1864.

(27) Voici ce passage extrait de la *Magna vita* qui nous documente sur Maître Adam : Erat vero apud Witham vir summae ac in rebus divinis, pene dixerim, incomparandae eruditionis et doctrinae, qui, dimissa abbatia ordinis Praemonstrensis quam regebat, ad huius se conversationis stadium mirabiliter sublimando deposuerat. Dicebatur magister Adam de Driburch. Qui, amore praeventus vitae contemplativae, cuius a primaevo iuventutis flore felici desiderio aestuaverat, cuius et primitias diu iam felicius praelibaverat, datis sibi caelitus pennis columbae, ad hanc solitudinem convolaverat, ubi, per quina circiter annorum lustra, sub felicissimo contemplationis somno requiescebat.

Qu'il nous suffise ici de savoir qu'Adam le Chartreux, d'abord chanoine prémontré, attiré par la vie érémitique des moines de Witham, devint chartreux et fut religieux dans ce monastère durant vingt-quatre ans, et qu'il est bien l'auteur du *De quadripertito exercitio cellae*,

Il est impossible d'assigner une date précise à la composition du traité *De quadripertito exercitio cellae*. Cependant certains documents nous permettent de proposer une date approximative. Dans le prologue de l'opuscule, à propos des bienfaits de la vie cartusienne, nous lisons : « ...sachant que le miel est doux, plus par ouï dire que pour l'avoir goûté ». L'auteur poursuit en disant qu'il a dû s'enquérir autour de lui, faute d'avoir eu le temps nécessaire pour se rendre compte par lui-même. Il apparaît donc que Maître Adam composa son ouvrage sur les quatre exercices de la cellule peu après son entrée à Witham. De plus, quelques détails qu'il est loisible de relever dans la *Magna vita* achèvent d'apporter quelques précisions. Adam dut se faire chartreux peu après le départ de S. Hugues pour Lincoln, c'est-à-dire vers 1186 (28). Or la rédaction de son traité date des premières années du séjour de Maître Adam à Vitham (29).

* * *

Le *De quadripertito exercitio cellae* comprend trente-six chapitres de longueur différente. Peu de manuscrits renferment cet opuscule. Reprenant les indications de Dom Wilmart, nous avons essayé de

Cum isto frequentissimum erat sancto pontifici colloquium. Hi, quasi geminae tubae argenteae ductiles, caelestis eloquii nitore splendentes ac regularis disciplinae exercitiis, subtilius mutuis sublimium exhortationum clangoribus fortia militiae spiritualis studia incitare non desistebant. Ingerebat eremita pontifici ex Scripturis exempla perfectorum et dicta praelatorum, incusans modernornm inertiam pastorum. J. F. Dimock, *ibid.*, c. 11, p. 201 sq.

(28) Voir à ce propos les judicieuses indications relevées par Dom Wilmart, *Magister Adam Cartusiensis, ibid.*, p. 149 sq., que nous ne pouvons qu'adopter.

(29) Dom Wilmart, *Auteurs spirituels*, p. 242, précise que la rédaction du traité n'a guère pu être entreprise avant 1187 ou 1189, Bovon dont la présence est attestée à la Grande Chartreuse en 1185, ayant dû s'établir à Witham. Notons que Bovon revenait entre temps en Dauphiné pour les chapitres annuels, c'est ainsi que Maître Adam le Chartreux put terminer son traité des quatre exercices de la cellule en disant : « Présent par l'esprit sinon de corps ». A ce moment-là, Bovon, prieur de Witham, pouvait être de passage à la Grande Chartreuse. D'ailleurs, il convient peut-être d'interpréter cette phrase toute paulinienne (I Cor., V. 3) comme une simple formule d'usage signifiant une non-présence immédiate quoique proche.

poursuivre les recherches, mais celles-ci ont été vaines. Il reste que trois recueils seulement contiennent notre traité, et que deux collections anglaises renferment quelques fragments de l'ouvrage de Maître Adam. Un seul manuscrit datant du XIIe siècle donne un excellent texte de l'opuscule, les autres sont du XIVe et XVe siècles :

1. Grenoble ms. lat. 397. Ce manuscrit du XIIe siècle provenant du fonds des Chartreux, doit être, ainsi que nous l'avons vu, considéré comme le manuscrit des Portes, jadis utilisé par le P. Chifflet. En parchemin, il comprend 151 folios et mesure 238×161 m. La reliure cartusienne date de l'époque, l'écriture est très abrégée. Il renferme les traités suivants :

1° Folio 1 - f. 69^v^. *De quadripertito exercitio cellae.*

2° Folio 69^v^- 151 : « *Osculetur me osculo oris sui. Hec est vox synagoge que christum venturum in mundum didicerat ab angelis, co gnoverat in patriarchis, audierat in prophetis...* » (Commentaire inachevé sur le Cantique des cantiques).

2. Charleville ms. lat. 181. Volume du XIVe siécle provenant de la Chartreuse du Mont Dieu. Recueil in 4° sur vélin. Le recto de la reliure manque. Ce manuscrit se divise en plusieurs traités :

1° *Incipit liber qui dicitur bonum universale de proprietatibus apum.*

2° *Incipit vita domine Marie de Oegnies, edita a magistro Jacobo de Vitriaco, episcopo Acconensi.*

3° *Incipit tractatus de Instructione cuiuslibet religiosi.*

4° *Incipit vita beati Hugonis, Lincolniensis episcopi.*

5° *Incipit quedam utilis instructio religiosorum iuvenum.*

6° *Incipit liber de quadripertito exercitio cellae.*

3. Trèves (Stadtbibl.) ms. lat. 755 (ancienne cote 588)(30). Ce manuscrit date du milieu du XVe siècle. La numérotation récente a été faite à la main en chiffres arabes. Les folios comprennent 23 lignes écrites à pleine page, d'une grosse écriture renfermant peu d'abréviations. La page de garde porte la note suivante : *Bibl. publ. Civ. Trev. 1803.* La reliure en bois est recouverte de cuir brun. On remarque une trace de fermoirs en cuivre. Au dos, la reliure manque complètement, les deux plaques de bois recouvertes de cuir qui forment le recto et le verso du volume sont retenues par trois doubles cordes. Le ms. mesure 220×150, il renferme trois traités, au début de ceux-ci on relève la trace de trois onglets en cuir rouge.

1° *Liber de quadripertito exercitio cellae*, ff. 1 - 120.

2° *Tractatus de triplici via ad Deum*, ff. 121 - 217.

(30) Nous avons pu consulter ce ms. grâce à M. Baulener, secrétaire de la Bibliothèque cantonale de Fribourg (Suisse) qui a bien voulu le faire venir de Trêves.

3° *Spiritualis philosophia de necessaria et salutari*, ff. 220 - 245.

Le folio 218 qui sépare le deuxième et le troisième traité est blanc au recto et au verso. Le folio 219 porte l'incipit du traité suivant qui ne commence qu'au folio 220. Le folio 219 est blanc.

Le traité *De quadripertito exercitio cellae* ne porte aucun nom d'auteur. Les titres des chapitres sont en rouge. Seule la première lettre du début du traité R(everendissimo) est ornée en bleu et rouge.

Dom Wilmart a relevé des fragments anonymes du traité de Maître Adam, dans deux manuscrits anglais : Londres. Brit. Mus. Harley 103 (XV[e] s.), et Oxford, Merton College, 19, (XIV[e] s.).

Le traité *De quadripertito exercitio cellae* a été plusieurs fois édité : d'abord par le P. Chifflet, *Manuale solitariorum e veterum patrum Cartusiensium cellis depromtum*, Dijon (Chavance) 1657, puis par Tromby, *Histoire des Chartreux*.

Le texte de Chifflet, repris par Tromby, a été imprimé : 1° dans la *Maxima Bibliotheca Vet. Patrum*, publiée à Lyon en 1677, (t. XXIV, 1463 - 1520) et par Migne, Patrologie latine, t. CLIII, col. 799 - 884, (réédition par Garnier en 1880). Le texte est assez défectueux, et les fautes ont été reprises successivement dans les diverses éditions.

Aucune étude spéciale visant le contenu du traité *De quadripertito exercitio cellae* n'a été faite jusqu'ici (31), ce qui s'explique facilement, puisque maître Adam est demeuré longtemps dans l'ombre. D'ailleurs, ce traité, bien que présentant une originalité toute particulière, n'est pas le seul ouvrage de maître Adam qu'il conviendrait d'étudier.

Adam, nous l'avons vu, est l'auteur de nombreux opuscules (32). De plus il apparaît évident qu'il convient de lui attribuer les traités communément considérés comme appartenant à Adam Scot (33). Nous verrons d'ailleurs l'étroite relation qui existe entre le *De quadripertito exercitio cellae* et principalement les opuscules *De tripartito tabernaculo*, et *De triplici genere contemplationis* (34).

L'attribution d'ouvrages aux auteurs homonymes est d'autant plus difficile qu'il s'agit ici de moines menant une vie érémitique, souvent peu soucieux de se faire connaître. Ainsi, dans le traité *De quadripertito exercitio cellae*, Adam ne se nomme pas. Nous lisons dans

(31) Dom Wilmart, *Les écrits spirituels des deux Guigues*, *ibid.*, p. 135-144, envisage rapidement le traité, son but étant avant tout d'en rechercher l'auteur.

(32) Cf. *supra*, p. 126.

(33) Cf. *supra*, n. 19.

(34) Etant donné qu'il s'agit d'une étude visant le *De quadripertito exercitio cellae*, nous avons cru préférable de ne pas nous référer aux autres ouvrages de Maître Adam, nous réservant de le faire dans notre étude sur l'oraison d'après notre chartreux. Voir n. 93.

l'adresse : « Au Révérendissime seigneur et père très aimé dans les entrailles du Christ, B. prieur des pauvres du Christ qui demeurent à Witham, profès dans l'ordre des Chartreux, [un] indigne serviteur de Dieu et des serviteurs de Dieu ». Maître Adam a certainement caché son nom par humilité, à l'exemple de ses prédécesseurs, il préfère vivre enfoui dans le silence. D'ailleurs, en dépit de ses nombreux ouvrages et de toute son érudition, il apparaît nettement qu'Adam aime à demeurer dans l'obscurité. Fréquemment au cours du *De quadripertito exercitio cellae*, nous voyons notre chartreux s'excuser d'écrire, alors qu'il lui serait plus opportun d'apprendre que d'enseigner. « Nous ne pouvons parler, déclare-t-il, sans une vraie confusion qui nous fait rougir de honte. Ne devons-nous pas rougir d'enseigner les autres sans apprendre nous-mêmes ? Pourquoi peignons-nous l'homme beau, nous qui faisons le mal ? Pourquoi procurons-nous des aliments et de la nourriture aux autres, nous qui mourons de faim et de soif ? Pourquoi les revêtons-nous et marchons-nous dépouillés de vêtements, dépouillés au point que la confusion de notre nudité apparaît à tous, et que l'on voit toute notre turpitude? (35)». Et maître Adam de conclure : « Nous n'avons rien dit de nouveau dans cet opuscule..., nous avons seulement conscience de ne rien avoir écrit contre la vérité. Pourtant si nous avons écrit quelque chose qui puisse se comprendre d'une autre façon, nous ne le nions pas avec entêtement. Nous prions avec une pieuse humilité et une humble dévotion présent en esprit, puisque nous ne pouvons l'être de corps, afin que si votre perfection (ici Adam s'adresse à Bovon) trouve en tout cet exposé un secours spirituel quelconque, elle veuille bien intercéder en faveur de ce pauvre pécheur qui a réuni toutes ces pensées en un seul opuscule, non comme il le devait, mais comme il le pouvait (36)»

* * *

Le traité *De quadripertito exercitio cellae* nous apparaît éminennement représentatif de la vie et de la spiritualité cartusienne (37), car

(35) Ch. XXXII, P. L., t. CLIII, col. 866 B. C.
(36) Ch. XXXVI, *ibid.*, col. 884 B. C.
(37) On pourrait nous objecter que Maître Adam a toujours envisagé la même doctrine, même avant son entrée à la Chartreuse, et de plus qu'il était simple novice quand il a composé le traité *De quadripertito exercitio cellae.* Cependant il est impossible de ne pas distinguer les linéaments essentiels de la vie cartusienne, dans cet éloge de la vie solitaire. Prémontré, Adam possédait une spiritualité se rapprochant de celle des chanoines réguliers de Saint-Victor, il était donc tout préparé à s'assimiler la doctrine spirituelle des Guigues, doctrine d'une grande élévation spirituelle, non inférieure à celle de S. Bernard. Sur les Guigues, cf. Dom Wilmart, Les écrits spirituels des deux Guigues, dans ***Auteurs spirituels et textes dévots***, Paris, 1932, pp. 240 sq.

il est, dans un style riche et ordonné, à la fois philosophique et mystique, une louange de la vie solitaire. Fidèle aux doctrines des premiers chartreux (38), Adam exprime brillamment la pensée fondamentale de son ordre dans cet ouvrage qui pourrait être appelé : un traité de la vie solitaire. L'essentiel de la vie cartusienne réside en effet dans le silence et la solitude. Saint Bruno, ermite à la manière des moines orientaux, fut un amant de la solitude, et les charges honorifiques qui l'arrachèrent au désert de la chartreuse lui furent infiniment pénibles à accepter. Guigues I, l'auteur des coutumes cartusiennes ne cesse d'exhorter ses moines à la vie solitaire. « La vie des Chartreux est modelée sur celle de Jésus Christ au désert. Le silence et la solitude sont recommandés comme deux choses essentielles à notre état », déclare-t-il, et encore : « Notre vie est une vie de solitude, nous devons être aussi éloignés de cœur et d'esprit du monde et des choses du monde, que nous le sommes réellement de cœur et d'habitation. Toute notre occupation, doit être de louer Dieu, de le prier, de l'écouter... La vie en cellule est aussi indispensable à la vie intérieure, que l'eau est nécessaire aux poissons et la bergerie aux brebis ». Adam le chartreux qui, sur l'ordre de son prieur Bovon, est chargé de montrer à quels exercices doit s'adonner un chartreux profès, définit ce dernier par : celui qui vit en cellule, *inhabitator cellae* ; or rien ne saurait mieux synthétiser l'essence même de l'ordre cartusien.

Dans le prologue de son ouvrage, Adam soucieux de rendre son œuvre aisément accessible, en indique les divisions et les titres de chapitres. Après s'être excusé d'écrire et s'être retranché derrière l'autorité de son prieur qui lui enjoint d'obéir avec zèle, Adam explique le plan de son étude. D'abord, il considère les bienfaits apportés par le chapitre général qui se tient chaque année à la Grande Chartreuse réunissant les prieurs venant des lieux les plus éloignés ; il exalte la sublimité de l'ordre cartusien ; puis traite des quatre exercices de la cellule qui sont la lecture (lectio), la méditation (meditatio), la prière (oratio) et le travail manuel (opus manuum). La cellule étant comparée à un paradis, Adam donne comme cadre à son traité les quatre fleuves du Paradis terrestre, chargés de richesses symboliques. Le Phison c'est l'*os pupillae*, Il arrose la féconde région d'Evilath. L'allégorie est aisée. Dans la bouche, se trouve la langue qui nous permet de parler, dans l'œil la prunelle qui sert à notre vue. Quand la vérité paraît-elle clairement devant notre regard, nous empêchant de nous éga-

(38) Dans l'édition que nous donnerons prochainement du *De quadripertito exercitio cellae* nous étudierons, dans une introduction, les sources de Maître Adam ; ici étant donné que notre but est de traiter de la vie solitaire cartusienne d'après cet ouvrage, nous ne nous arrêtons pas à considérer cette question.

rer dans le trouble de l'erreur, sinon quand nous lisons avec attention la Sainte Ecriture ? D'où le Physon va désigner la lecture de l'Ecriture Sainte qui fait trouver l'or de la vraie sagesse et invite le religieux à se garder de prononcer non seulement des paroles mauvaises, mais encore de tenir un langage léger (39). Le second fleuve est le Gyon qui descend par une pente abrupte et entoure tout le pays d'Ethiopie. Il désigne la méditation religieuse qui franchit toute la noirceur éthiopienne figurant la laideur du péché (40). Le troisième fleuve, le Tigre. s'élance contre les Assyriens (41) ; ainsi l'oraison est comme la flèche du Tigre ; rapide, elle perfore et pénètre, coupe et transperce. A l'exemple de la flèche au vol rapide, l'oraison vole jusqu'à Dieu lui-même (42). Le quatrième fleuve, l'Euphrate, n'encercle pas une terre et ne se dirige point contre un peuple, désigné d'une manière brève, il symbolise l'action (43). Le religieux doit boire aux eaux du Physon c'est-à-dire s'adonner à l'étude sacrée ; passant du Gyon au Tigre, il va de la méditation à l'oraison ; enfin il est tenu, bien que dans une moindre mesure, de s'adonner à l'action qui consiste le plus souvent pour lui dans le travail manuel.

Telles sont les grandes divisions du traité. Etant donné le but de notre étude qui est d'étudier la vie solitaire cartusienne telle que nous l'offre le *De quadripertito exercitio cellae*, nous n'examinerons pas cet ouvrage suivant l'ordre des chapitres, mais relativement aux quatre points suivants : 1° La vie solitaire est l'apanage des chartreux. 2° En quoi consiste cette solitude. 3° L'Ecriture Sainte a exalté la vie solitaire. 4° Quels sont les bienfaits de la vie solitaire.

***

La pensée de maître Adam est chargée de symbolisme. Il se plaît à envisager sous les sens anagogique et allégorique les textes bibliques. Erudit, il a lu saint Jérôme et lui emprunte de nombreuses interprétations de l'Ecriture Sainte. Les citations des Pères de l'Eglise et des auteurs classiques viennent fréquemment sous sa plume. Fils du XIIe siècle, sa théologie est empreinte d'augustinisme (44), il cite

(39) Ch. XVI, ch. XVII, P. L., CLIII, col. 827-830.

(40) Ch. XVIII, col. 830.

(41) Chez les auteurs du Moyen-Age le peuple assyrien désigne tout ce qui peut blesser spirituellement. Voir S. Jérôme. *Comment. in, Is. Proph.* cap. X., P.L., XXIV, col. 137.

(42) Ch. XXXII, col. 864.

(43) Ch. XXXVI, col. 880.

(44) Voir principalement les chap. sur Dieu et la Trinité. Les citations textuelles de S. Augustin sont au nombre de sept ; ch. XXVII, col. 850; ch. XXVIII, col. 853 ; *De Trinitate*, l. VI, c. ultimo : ch. XXX, col. 860, 861; *Regula clericorum*, cap. 4 : ch. XXXI, col. 862 ; cap. 8 : ch. XXXIV, col.874 ; cap. 54, col. 875

fréquemment Saint Grégoire (45), Saint Benoit (46), Denys (47) et Boèce (48). Ovide, que les moines aimaient à lire n'est pas oublié (49), et chose curieuse pour l'époque, Aristote se trouve représenté (50).

Le style du *De quadripertito exercitio cellae* ne manque pas d'originalité. L'abus de certains procédés peut lasser le lecteur; cependant la méthode de notre chartreux à la fois riche et imagée, profonde et fervente, est puissamment évocatrice. On s'habitue aux répétitions, aux inversions de mot, à l'anaphore, aux exclamations. En voici quelques exemples suffisants pour donner un idée du genre.

Adam emploie fréquemment les mêmes termes avec interversion ; *Qualiter suavis cellae quies, et quieta ejus suavitas* (51). *Et ideo plorans orat, et orans plorat, et diluere studens peccata magna magno fletu*...(52). *Luce veritatis, in qua vere et vera sunt omnia praeterita, praesentia et futura ; nec aliter praeterita, quam futura vel praesentia, nec aliter praesentia, quam praeterita vel futura ; nec aliter futura, quam praesentia vel praeterita* (53). Vient l'anaphore : *Sentitur certe utcunque momentanea quaedam sine quiete quies, et sine dulcedine dulcedo, et sine consolatione consolatio, sed succedit absque mora perturbata amaritudo, et amara perturbatio* (54). Tous les sens peuvent se trouver à envisager : *Cur veremur cellam, quandam vocare itaque audemus, sed spiritualem non temporalem, non historialem sed moralem. In historica illa Bethleem, Beata mater semel peperit Jesum Christum ; in hac autem tropologica, ut novit omnis*

(45) Moral l. 2 et 28, col. 849 ; l. 32 c. 18 : col. 852 ; Hom. 8 in. Ezech, ch. XXXIV, col. 873

(46) Adam invoque l'autorité de S. Benoît, ch. X, col. 818, et cite la *Regula Monach.*, c. 6, ch. XVII, col. 830 ; c. 19, ch. XXXI, col. 862 ; c. 20, ch. XXXI, col. 863 ; c. 48, ch. XXXVI, col. 882.

(47) *Hiérarchie Angélique*, cap. 2, ch. XXIX, col. 856.

(48) *De consolatione philosophiae*, l. III, pr. 6, ch. III, col. 808 ; *De Trin.*, ch. XXVIII, col. 850.

(49) *Métamorphoses*, l. 2, 41, ch. XXVII, col. 849.

(50) L. IV, *Physicorum*, ch. XXVIII, col 854. Notons encore comme autres citations : S. Hilaire, ch. XXX, col. 863 ; Sulpice Sévère, Vie de S. Martin. VII. ch. XXXVI, col. 883, Yves, évêque de Chartres, épit. 20, ch XXXVI, col. 882 ; Guigues I, *Statutorum*, stat. 41, ch. XII, col. 821 ; stat. 40, ch. 7, col. 822 ; stat. 29, ch. XXXVI, col. 883-884.

(51) Ch. VI, titre, col. 810.

(52) Ch. VII, fin, col. 813. Le renversement de phrase n'est d'ailleurs pas personnel à Maître Adam ; déjà employé par S. Augustin, ce procédé se retrouve fréquemment chez S. Anselme. Voir, par exemple, le *Proslogion*, éd. Koyré, Paris, 1930, p. 25.

(53) Ch. XVIII, col. 831.

(54) Ch. IX, col. 816 ; voir encore les ch. IX, XV.

qui aliquoties est expertus... (55). *Et bene primum faciat, deinde doceat, ut et a mandatis Domini intelligat, et in ornatu pontificis prius superhumerale, deinde rationale ponendum agnoscat. Consolator Nehemias, juxta interpretationem nominis sui muros reparat Jerusalem (II. Esdr. III), aedificans in eis portas sex, quae sunt fortassis visus, auditus, gustus, odoratus, affatus et tactus. Ecce porta Gregis, porta Piscium, porta Vetus, porta Vallis, porta Sterquilinii, porta Fontis* (56). Il y a abus des exclamations : *O ! possidete regnum. O ! ite in ignem aeternum* (57). *O manus omnia potens !. O nihilominus et oculus omnia videns !* (58). Les énumérations se succèdent : *conveniunt non sine magno labore, cum ingenti devotione, sed hilaritate, sed alaritate, sed humilitate, sed simplicitate, sed benignitate, sed pietate, sed charitate...* (59).

Adam possède tout un lexique qui lui est propre, il aime à ajouter les adjectifs aux substantifs (60), certains mots tels *asperitas, suavitas, quietas, defaecata*, reviennent sans cesse au cours du texte(61).

*
* *

L'originalité du vocabulaire de Maître Adam apparaît donc digne d'être relevée. Quant à l'œuvre elle-même, le *De quadripertito exercitio cellae* nous semble être le plus beau traité sur la solitude de tout le moyen âge (62). D'après Adam, le privilège de l'ordre cartusien résulte de trois principales pratiques : *probabilis externa exercitatio*, ce qui signifie la pratique de l'humilité et de la prudence ; *iugis cellae solitudo*, la retraite paisible de la cellule ; *perfecta saeculi abiectio*, le total renoncement au monde (63).

L'ordre cartusien peut être comparé au paradis. Parmi les biens grands et nombreux qu'il possède, sa sublimité vient avant tout de sa

(55) Ch. IX, col. 816. Les trois principaux sens utilisés au Moyen-Age, selon Isidore de Séville et Hugues de Saint-Victor, sont l'*historia*, l'*allegoria*, la *tropologia*. Le sens anagogique se trouve moins fréquemment. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, l. VI, c. I et II, P L, CLXXVI, col. 799.

(56) Ch. VIII, col. 814.

(57) Ch. XX, col. 834.

(58) Ch. XXIX, col. 858.

(59) Ch. I, col. 804. Les énumerations sont nombreuses, voir en particulier les 1ers chapitres.

(60) Voici quelques ex. : devotione sollicita, sollicitudine devota, cap. II, col. 806, suavitatem sublimem... sublimatem suavem. Ib.

(61) Cf. ch. IV. col. 809 ; V, col. 810 ; VI, col. 810, 813, 815, etc.

(62) La lettre aux frères du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry est aussi un chef-d'œuvre, mais la solitude en est moins l'objet essentiel.

(63) Ch. II, col. 806 sq.

solitude perpétuelle. Sans la solitude de la cellule dans laquelle réside la supériorité de l'ordre l'action serait inutile et l'isolement du monde infructueux (64).

Toute la vie du Chartreux, — Maître Adam cite à l'appui de sa thèse, les constitutions de Guigues I, — est orientée de façon à lui procurer le maximum de vie solitaire. En hiver, le temps compris entre Prime et Tierce, en été entre Laudes et Prime, puis de Vêpres à Complies, doit être consacré aux exercices spirituels. De Tierce à Sexte en hiver, de Prime à Tierce en été, il convient de s'adonner à un travail manuel (65), il en sera de même de None à Vêpres (66).

Mais en quoi consiste cette solitude ? Pour l'enseigner, Adam use d'une méthode directe : *tu qui habitator es cellae* (67) dit-il. Or, cette cellule c'est un jardin de délices, source d'une entière délectation et remplie des douceurs les plus grandes.

La solitude perpétuelle de la cellule doit être considérée comme un véritable paradis. Qu'est-ce que la cellule sinon l'entrée du ciel *aula caeli* (68). Le Seigneur est véritablement dans la cellule, puisqu'elle est bien la maison de Dieu et la porte du ciel (Gen XXVII, 17). En Dieu s'opèrent la montée et la descente des anges au-dessus du fils de l'homme, sur l'échelle de la charité. Ce que représente le gracieux visage de Rachel, le repos joyeux et fécond de Marie qui assise écoutait, nous le retrouvons dans la solitude continuelle de la cellule et plutôt d'une manière réelle que d'une façon symbolique. Le trouble et l'activité de Marthe sont étrangers à cette solitude ; sa béatitude réside dans le calme, le paisible, l'agréable, le lumineux et délicieux repos de Marie (69). Et Maître Adam gémit de ne pas pouvoir suffisamment exprimer cette incomparable douceur. Quand pourrons-nous admirer, dit-il, et exposer d'une façon qui convienne, les biens de cette entrée du ciel. Leur grandeur transcende tellement toute mesure, et leur multitude tout nombre, que la puissance d'une parole

(64) *Ibid.*

(65) *Constitutions de Guigues 1er*, ch. 9 et 29. PL, CLIII. c. 653-654 et 699-700.

(66) *Ibid.* Pour l'horaire actuel des chartreux, voir F. Baumann, *Les Chartreux* (collection des grands ordres mystiques), Paris, 1928, p. 277,

(67) Cette phrase, Adam la répète fréquemment. Voir particulièrement col. 827, 832, 834, 836, 839, 840, 841, 847, 848, 850, 851, 855, 856, 862, 864, 866, 867, 869, 870, 871, 875, 876, 879, 880, 882, 883, 884. Ch. XIII, col. 823.

(68) Le séjour du ciel et celui de la cellule se ressemblent, dira Guillaume de Saint-Thierry. De même qu'il existe un rapport quant au nom, il y a une étroite relation au point de vue de la piété. *Epist. de Monte Dei.* ch. IV, P. L., CLXXXIV, col. 307-354.

(69) Ch. V., col. 810.

pour exprimer leur immensité est comparable à la petite goutte qui tombe tout doucement par rapport au fleuve très large, très profond, qui ne cesse de couler (70).

Adam, moine profès, passé par les épreuves de la vie religieuse contemplative sait que le moine isolé dans sa cellule peut souffrir d'une solitude, que cependant il aime d'un amour de prédilection. Il comprend que les heures de tentatation lui soient lourdes et d'avance il le rassure : Tu n'es pas seul dans ta cellule, lui dit-il. Est-ce que tu es seul lorsque tu pries ton Père en esprit, recueilli dans l'intimité secrète de ton âme, ayant fermé la porte de ton cœur à tout ce qui est inutile? Est-ce que tu es seul, lorsque, grâce au regard intérieur de ton âme, avec une intelligence lumineuse, un cœur embrasé, éloignant de toi toute pensée légère et vaine, tu parcours et tu contemples les demeures claires et splendides des esprits bienheureux qui voient sans cesse la face du Père qui est dans les cieux (71) ?

Guigues I avait précisé, dans ses coutumes, combien il est dangereux pour le moine de quitter la solitude. Adam se fait l'écho du vénéré prieur. Celui qui habite la cellule doit s'y tenir d'une manière habituelle. Il se met en danger s'il sort de sa cellule avec témérité (72). Il ne convient pas que celui qui habite une cellule soit retenu trop longtemps au dehors par une curiosité téméraire. Celui qui aime à vivre en dehors de la cellule est dans l'ignorance totale des biens qui résident en elle. Autant il est fructueux de résider dans la cellule, autant il est dangereux d'errer au dehors. En effet, la vie spirituelle de l'habitant de la cellule ne peut pas être plus longue hors de la cellule que celle du poisson hors de l'eau (73). Considérons le petit poisson nommé *allec* : à peine hors de l'eau, il expire. Si l'on en change l'ordre on peut voir que *cella* et *allec* sont formés des mêmes lettres (74).

Lorsque le moine a cédé au désir de sortir de sa solitude, il ne manquera pas d'y revenir, si toutefois il est bon religieux. Soustrait à l'austérité de la solitude, il se peut, déclare Adam, que l'habitant de la cellule ressente un repos momentané qui ne comporte pas un réel repos, une douceur dépourvue de véritable douceur, une consolation dénuée de consolation ; mais rapidement il éprouvera une amertume troublante, un trouble amer et une immense désolation. Bientôt en effet, il sera saisi, pénétré, il entrera au dedans de lui-même dans une agonie très dure et une très dure angoisse de l'esprit, dans un

(70) *Ibid.*, col. 810.

(71) Ch. XXVII, col. 850. Guillaume de Saint-Thierry dira : Celui qui est avec Dieu n'est jamais moins seul. *Epist. Mont. Dei.* c. IV.

(72) Ch. XI, col. 817.

(73) Nous avons vu que Guigues I s'exprime ainsi, p. 10.

(74) Ch. IX, col. 815.

dégoût du cœur infiniment pénible, dans une telle dissipation de l'intelligence qu'il devra nécessairement rentrer dans sa cellule (75).

Adam expose les mille tentations qui environnent le solitaire : l'éternel rugissement du lion rôde autour de l'homme ; la sirène séductrice peut faire entendre ses chants, bercer et caresser l'insensé qui l'écoute dans sa cellule (76). Adam veut protéger contre lui-même le moine qui pourrait être tenté dans son esprit ; il emprunte les arguments propres à l'orgueil et à la vaine gloire qui peuvent sonner à l'oreille du solitaire : « Tu possèdes avec plénitude une science profonde, une brillante éloquence, l'aiguillon de la sensibilité dans le cœur, la parole du devoir dans la bouche. Quelle est l'utilité de tous ces dons ? Ne sont-ils pas cachés ? Montre-toi au monde dans lequel, si tu le veux, tu peux vivre de telle façon que tu n'appartiennes point au monde. Ne te renferme pas plus longtemps en ta maison ; tu sais qu'il est beaucoup plus fructueux et plus utile de sauver un grand nombre d'âmes que de te sauver tout seul... », et Maître Adam de conclure : « Ne sors pas spirituellement de ta cellule » (77). En effet, ce n'est pas uniquement de sortir matériellement de la cellule qui peut provoquer un réel danger ; car les divagations de l'esprit, l'imagination toujours prête à se libérer, enfin le zèle même d'un moine dont la prédication réside uniquement dans la prière et la pénitence, sont là, inhérentes à l'état de solitude.

Il faut se défier aussi de son cœur. Il est fuyant et vagabond ; il échappe sans cesse à lui-même ; avant de pouvoir se saisir il est déjà répandu au dehors et s'éparpille en tous sens. Il ne se laisse guère en lui même le pouvoir de se recueillir ; et si, par hasard, il lui arrive de se rassembler, il ne peut demeurer en lui même un instant. Pressé sans relâche par toutes ces faiblesses, dévasté, chargé, appesanti par elles, il l'est davantage et plus douloureusement encore aux heures de l'oraison. Dès qu'il revient à lui, c'est pour fuir et retourner à son vagabondage précédent (78).

Adam qui sait combien, à l'exemple des pères du désert, la tristesse peut être cause de ce trouble, recommande au moine d'être joyeux. Ayant dévoilé les tentations les plus secrètes, il examine les moyens de s'y soustraire. Si, malgré tout, la tempête sévit, il indique un suprême remède : Quand tu seras troublé ou en colère, pusillanime ou triste, lorsque cette tempête immense s'élève dans ton cœur, cours vers le Christ et jetant un cri silencieux dans un silence qui

(75) Ch, IX, col. 815-816.
(76) Ch. X, col. 817-818.
(77) *Ibid.*
(78) Ch. XXXII, col. 865.

crie, frémissant et fougueux, sur le théâtre de ton âme, appelle Jésus pour t'aider parce que tu défailles (79).

Cette nécessité de rester dans la solitude se trouve maintes fois exprimée dans la Sainte Ecriture et maître Adam en recherche avec diligence les exemples les plus typiques. C'est Noémi qui s'étant éloignée les mains pleines revint les mains vides, et ressentant une profonde amertume veut prendre désormais le non de *Marah* (amertume). Noémi sort de Bethléem (maison du pain) et ne peut rencontrer en dehors que la famine ; ainsi l'homme habitant une cellule, qui est un lieu d'abondances spirituelles, ne peut qu'éprouver aussitôt le dégoût du cœur (80). La suavité paisible de la cellule est célébrée dans la Bible. C'est le vertueux Enoch qui devient invisible parce que Dieu l'enlève (Gen. III, 24). C'est Noé l'homme juste qui, alors que les eaux inondent la terre, se cache dans les flancs de l'arche (Gen. VII, VIII). C'est la Colombe qui, ne sachant où poser la patte sur la terre recouverte par les eaux, revient dans l'arche avec empressement (Gen. XV, 12). C'est Abraham qui s'endort (Gen. XV, 12). C'est Sara qui, étant morte, est ensevelie dans une double caverne (Gen. XXII, 2). C'est Jacob contemplant durant son sommeil l'échelle de la charité que les anges gravissent (Gen. XVIII, 12) (81).

L'habitant de la cellule est un autre Moïse. Tu es un Moïse, o toi qui habites une cellule ; n'es-tu pas, toi aussi, sauvé des eaux, toi qui, sous l'impulsion de la grâce divine, as été arraché aux flots des préoccupations du monde, pour être porté au doux et paisible repos de la cellule ? Moïse gravit une montagne, trouve une pierre pour s'asseoir, il tend les bras vers le ciel afin de mettre en fuite, par sa prière, les Amalécites. Aaron et Hur le soutiennent, car dès que Moïse, fatigué, laisse tomber ses bras, Israël est vaincu. Moïse montant sur une montagne, cela te fait comprendre la sublimité de la prière à toi qui habites une cellule. Assieds-toi aussi sur une pierre, c'est-à-dire repose-toi dans la ferme stabilité de tes pensées. Enfin, pour ne pas te fatiguer les bras et pour ne pas les laisser retomber, fais-toi soutenir par Hur et Aaron, c'est-à-dire par l'humilité et la charité (82).

Le contemplatif n'est plus là où sa chair pesante le tient, mais où son esprit ardent le mène (83), il s'est détourné des biens terrestres, inférieurs et passagers, pour regarder uniquement ce qui est céleste, supérieur et éternel (84). Sans cesse, il s'adonne à l'oraison ;

(79) XXV, col. 844.
(80) Ch. IX, col. 816.
(81) Ch. VI, col. 810.
(82) Ch. XXXII, col. 867.
(83) Ch. XXVIII, col. 859.

traversant les champs agrandis et purifiés de son âme, il parcourt les chœurs des patriarches, les assemblées des prophètes, le sénat des apôtres, les roses des martyrs, les violettes des confesseurs, les lys des vierges, il s'avance au milieu d'une grande lumière et d'une profonde ardeur, rempli d'une joie et d'une exultation ineffables (85). Le chartreux doit se tenir docile et se laisser pénétrer par l'esprit de Dieu. Pour cela encore, Adam le conseille : Toi qui habites une cellule, éveille d'abord en toi l'ouïe spirituelle afin d'entendre la voix des trois esprits, le premier est le nôtre, le second celui des anges, le troisième celui qui est l'auteur de toute créature (86). Certaines conditions sont nécessaires afin de pouvoir s'adonner librement à la prière ; avant de faire oraison, il importe d'avoir l'esprit paisible. Pardonne à celui qui t'a offensé, conseille maître Adam. Si on t'a fait du mal, rejette complètement le mal de ton esprit afin de ne plus t'en souvenir. Regarde d'un œil ami celui qui t'a peiné, parle-lui en toute liberté d'esprit avec une parfaite bienveillance, ne fais aucune allusion à ce qui s'est passé en sa présence ou même en son absence (87).

Ainsi, l'habitant de la cellule ayant fui tout ce qui pouvait le distraire de Dieu, en parfaite amitié avec lui-même et avec son prochain, peut, tel un bienheureux dans la béatitude, contempler la vérité elle-même (88). Pour Adam, le solitaire est déjà un élu. Quand vous priez dans votre cellule, lui dit-il, vous êtes proche de l'oreille de Dieu ; lorsque vous lisez, la bouche de Dieu est près de votre oreille (89), car c'est surtout avec les esprits célestes que le contemplatif doit converser, c'est avec eux qu'il doit s'entretenir par la pureté, l'avidité et le désir (90). Réjouissez-vous dans le Seigneur, avec le Seigneur, pour le Seigneur, parce que maintenant vous possédez en quelque sorte dans ses prémisses le repos que vous espérez avoir dans la vie future (91). La contemplation fait entendre dans l'âme sa voix silencieuse, alors l'âme sonde avec délectation, dans les profondeurs secrètes de la pureté sainte, la cause, les origines, les occasions et les modes de contemplation (92).

Dans sa cellule, le moine doit s'adonner à huit sortes de médita-

(84) Ch. XXVIII, col. 851.
(85) *Ibid.*
(86) Ch. XXVII, col. 849.
(87) Ch. XXIV, col. 841.
(88) Ch. XVIII, col. 831.
(89) Ch. XV, col. 825.
(90) Ch. XXVIII. col. 851.
(91) Ch. XV, col. 826.
(92) Ch. VII, col. 813.

tions comportant différents effets (93) : la connaissance, la crainte, l'amour, la piété, le discernement. le renouvellement de l'âme, l'admiration, la contemplation des choses visibles et invisibles, que vient couronner enfin la contemplation de la vérité (94). Ainsi, la méditation fait place à la contemplation qui consiste dans un simple et très pur regard (95) : *mens sobria et sancta. . per visionem potius intellectualem... ipsam veritatem beatis oculis concupiscit* (96). Elle est une vision divine : *in subtilitate purae contemplationis* (97), *in contemplatione indeficiente divinae visionis* (98).

Méditant les textes bibliques, l'habitant de la cellule doit s'arrêter en particulier à la création ; il doit promener son regard purifié et tranquille sur chaque âge dépuis le début du monde jusqu'à sa propre génération, en voyant combien le créateur a tout ordonné d'une façon merveilleuse. De cette considération amoureuse des créatures de Dieu, naîtra une profonde admiration (99). Il doit encore savourer

(93) Ch. XVIII-XXX. Les différents modes de méditation tels que les décrit Adam le Chartreux méritent d'être remarqués. La contemplation renferme un caractére passif et de ce fait s'oppose à l'action. Voir à ce propos notre article qui paraîtra prochainement : *Deux maîtres d'oraison, Adam le Chartreux et Guillaume de Saint-Thierry.* Notons que l'un et l'autre sont imprégnés de mystique cartusienne et cistercienne, leurs pensées sont souvent conformes à la doctrine de S. Bernard, P L, CLXXXII, 745.

(94) La préoccupation de fournir des cadres et des sujets à la méditation sera fréquente chez les hommes du XIII[e] siècle. S. Edmond de Cantorbery († 1240) consacre vingt-quatre chapitres aux trois manières de contempler dans son *Speculum Ecclesiae.* Guillaume Pérault († 1270) reprend les conseils donnés par S. Bernard sur la méditation. Plus tard, S. Bonaventure, dans son *De triplici via*, et Raymond Lull établiront aussi de nombreuses divisions à propos de la méditation. Voir à ce propos l'article du P. DE GUIBERT, *La théorie des trois puissances et l'art de la contemplation de R. Lull*, dans *Rev. d'Asc. et de Myst*, 1925, (VI), pp. 367-378 et dans *Etudes de théologie mystique*, pp. 299-310.

(95) Ch. XVIII. S. Thomas d'Aquin définira la contemplation d'une façon semblable, II[a], II[ae], q. CLXXX, a. 1. La contemplation est un regard simple, une approbation de la vérité claire. Voir H. D. NOBLE, *L'amitié avec Dieu*, 2[e] éd., Paris, p. 195. Notons que Maître Adam, tout en traitant abondamment de la contemplation, ne parle ni des dons du S. Esprit, ni des charismes. L'extase n'est pas nommée, mais elle apparaît bien comme l'état permanent du solitaire, dans les derniers chapitres du traité.

(96) Ch. XVIII, col. 831.

(97) Ch. VII, col. 813.

(98) Ch. XIV, col. 825.

(99) C'est là le septième mode de méditation. Ch. XXVI, col. 865.

le mystère de l'Incarnation du Christ et en approfondir les diverses phases. Contempler le Christ conçu virginalement, le regarder une fois né entouré de langes, couché dans une crêche, nourri du lait de sa mère, soumis à la circoncision... Cette méditation de la vie du Christ dissipe le nuage trouble et ténébreux qui couvre l'esprit. Jésus se lève dans la nacelle flottante et vacillante du cœur du solitaire et il se fait un grand calme (100). Après le Christ considéré dans son humanité, il importe de contempler Dieu en lui-même. Adam cite un long passage de la hiérarchie angélique de Denys, il précise la méthode négative qu'il importe d'introduire dans la méditation des attributs de Dieu : nous pouvons dire ce que Dieu n'est pas, mais qui donc pourra dire ce qu'il est (101) ? Après Dieu considéré dans son essence, c'est le mystère de la Trinité qui va retenir l'attention fervente du moine, ici Adam s'inspire de la théologie de S. Augustin dont il dit : Tandis qu'un soleil si beau et si grand illumine et enflamme par son ardeur, il faut que le simple lumignon s'écarte, disparaisse et se cache dans l'asile du silence (102).

Cette méditation du solitaire, qu'elle porte sur la considération de ses péchés ou sur les textes bibliques, sur le Christ ou sur la Trinité, doit être continuelle. L'action ne vient pas dissiper le moine mais le laisse toujours enseveli dans les bras de Dieu. Cette action peut consister dans un travail manuel *(opus manuum)* repos nécessaire pour l'esprit (103) ou bien encore dans un travail intellectuel qui, celui-là, n'est que la prolongation de l'oraison. Ecrire des livres, c'est l'œuvre spéciale des ermites chartreux, s'écrie maître Adam (104). C'est un travail en quelque sorte immortel, il ne passe pas mais demeure ; et citant les coutumes de Guigues I, il ajoute : Presque à tous ceux que nous recevons dans l'ordre, nous apprenons à écrire (105) ;... Nous voulons garder précieusement les livres comme l'aliment éternel de nos âmes, et les écrire avec tout notre zèle, afin de prêcher Dieu par nos mains, puisque nous ne pouvons le faire par notre bouche... Autant nous écrirons de livres autant nous deviendrons les hérauts de la vérité, espérant la grâce de Dieu pour tous ceux que ces livres corrigeront de leurs erreurs ou feront faire des progrès dans la vérité, pour tous ceux encore qui se repentiront de leurs péchés et de leurs vices, et se sentiront embrasés du désir de la

(100) Ch. XXV, col. 843.
(101) Ch. XXIX. col. 856.
(102) Ch. XXX, col. 861.
(103) Ch. XXXVI, col. 880 sq.
(104) Ch. XXXVI, col. 881.
(105) Coutumes de Guigues I, art. 6, C. L. t. CLIII, col. 751 sq.

béatitude céleste » (106). Tous les religieux ne peuvent écrire, mais les moines instruits devront tout au moins s'appliquer avec un soin amoureux à préparer ou à achever des livres, ou bien encore les relier, les enluminer, y mettre des titres (107).

Qu'il s'adonne à l'oraison, au travail manuel ou à l'étude, le chartreux ne doit pas quitter sa solitude. Fidèle aux disciplines cartusiennes, amoureux de sa cellule, le moine est déjà béatifié. Si vous comprenez tous vos biens, lui dit maître Adam, vous verrez clairement quel est le repos de la cellule, sa nature, son espèce, sa grandeur, vous connaîtrez sa douceur, sa suavité, son charme, sa sérénité, sa délectation, son rayonnement (108).

A qui vous comparerai-je vous qui aimez et habitez la cellule, vous qui l'habitez en l'aimant, qui l'aimez en l'habitant ? Nul homme ne peut avoir plus que vous éprouvé pareille douceur. Aucun être humain ne peut vous être comparé, certains vous dépassent par une dignité d'ordre temporel, mais leur capacité de joie, de délectation, est moindre que la vôtre : ils ignorent la plénitude de tous les biens (109).

Le chartreux solitaire est à l'abri de tout ce qui est vain et superficiel, il vaque uniquement à Dieu dans un état de perfection (110). Il se meut déjà dans l'éternel ; intime de Dieu il n'est plus dans le siècle mais là où le porte l'ardeur de ses fervents désirs ; il ne foule plus le sol où piétinent les malheureux assoiffés de biens terrestres ; contemplatif, il n'appartient plus au temps, son âme étant établie dans le domaine spirituel. Adam fixe en des traits sublimes le portrait du véritable solitaire : Si tu es un aigle, lui dit-il, ou mieux puisque tu en es un, élève-toi, élève-toi de ce qui est en dessous de toi jusqu'aux êtres qui sont au-dessus de toi... Bâtis ton nid dans les hauteurs, et demeurant parmi les roches, dans les pierres abruptes et les cîmes inaccessibles, de là, contemple... (111).

*
* *

Que conclure de ce traité sur la vie solitaire, écho si profond de la solitude cartusienne, que seuls les forts peuvent aimer. Ses textes sont à la fois trop probants et suffisamment suggestifs pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. Disons seulement que le traité *De quadriper-*

(106) Ch. XXXVI, col. 882.
(107) *Ibid.*
(108) Ch. VIII, col. 814.
(109) Ch. XVI, col. 818.
(110) S. Thomas d'Aquin fera observer que la solitude convient au contemplatif déjà parvenu à la perfection. IIa IIae, q. 188, a. 8.
(111) Ch. XXV, col. 841.

tito exercitio cellae est éminemment représentatif de la spiritualité des chartreux, de celle de Guigues Ier, l'auteur des « coutumes », de celle de Guigues II l'Angélique(112). Le courant cartusien ne vient pas se mêler au mouvement cistercien issu de saint Bernard, bien que les similitudes soient fréquentes. La pensée cartusienne conserve son originalité et mérite une place à part dans l'histoire doctrinale du moyen-âge. Essentiellement religieuse, elle n'est pas qu'une mystique, mais une philosophie, voire une métaphysique : elle affirme continuellement la primauté du spirituel.

M. M. Davy.

(112) Voir les méditations inédites de Guigues II que nous publions dans la *Vie Spirituelle*, Déc., Févr., Mars, Mai 1933, et qui traitent de la vie solitaire.

LE "SEPTEM GRADUS ORATIONIS" DE DAVID D'AUGSBOURG

Préparant il y a quelques mois une étude sur la mystique du frère David d'Augsbourg (1), je me servis non seulement des traités édités du grand auteur franciscain mais aussi de différents manuscrits encore inédits. Parmi ceux-ci, figurait l'opuscule *Septem gradus orationis.* Il m'a paru d'une importance trop grande pour que j'aie pu résister au désir de le tirer de l'oubli, où il a été enseveli depuis des siècles.

Nous en donnons le texte ci-dessous. Mais auparavant qu'il me soit permis de dire quelques mots de la vie et des œuvres du frère David, des manuscrits du *Septem gradus orationis,* de l'authenticité de cet opuscule, de la date où il fut composé, de son contenu, de ses sources, enfin de la méthode suivie dans la présente édition.

I. — Frère David naquit à Augsbourg, très probablement vers 1200-1210. Entré dans l'Ordre des Frères Mineurs, il y brilla bientôt par une profonde science théologique et juridique. Pendant de longues années, il occupa l'importante charge de maître des novices, d'abord à Ratisbonne puis dans sa ville natale d'Augsbourg. Tout en formant les jeunes recrues de l'Ordre, frère David s'adonna avec beaucoup de zèle au ministère de la parole. Dans ses courses apostoliques, il se heurta aux Vaudois, aux Frères du libre esprit et à d'autres hérétiques et pseudo-mystiques ; il combattit leurs erreurs avec une grande énergie et vaillance. David d'Augsbourg mourut en odeur de sainteté l'an du Seigneur 1272 (2).

Frère David est surtout connu comme auteur spirituel. Il composa un grand nombre d'opuscules et de traités, écrits soit en latin soit en allemand. D. Stöckerl, qui a traité cette question avec beau-

(1) Cette étude, intitulée *Theologia Mystica in scriptis fratris David ab Augusta*, a paru dans l'*Antonianum*, VIII, 1933, 49-83, 161-192.

(2) Pour plus de détails sur la vie du frère David, je renvoie à l'excellent ouvrage de D. Stöckerl, O.F.M., *Bruder David von Augsburg, Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden*, Munich 1914, 1-61.

coup d'érudition et de science (3), énumère trente-trois écrits spirituels qui sont de la main de David d'Augsbourg.

Parmi les ouvrages latins, doivent être mentionnés ici : *De compositione hominis exterioris*; *De compositione hominis interioris; De septem processibus religiosorum*; *Tractatus de oratione*; et *Septem gradus orationis*. Les Pères de Quaracchi ont publié une excellente édition critique des trois premiers opuscules mentionnés ci-dessus, sous le titre collectif de *De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi 1899 (= *Comp*). Le *Tractatus de oratione* a été édité par E. Lempp, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XIX, 1898, 343-345. Le *Septem gradus orationis* est resté inédit jusqu'à ce jour.

Parmi les opuscules allemands, il faut citer : *Die sieben Vorregeln der Tugend*, édité par F. Pfeifler, dans *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1845 (2e éd. anastatique, Göttingen 1906 (= DM), 309-325; *Der Spiegel der Tugend*, éd. F. Pfeiffer, DM, 325-341; *Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechtes*, éd. F. Pfeiffer : en partie DM 341-348; en entier sous le titre *Ergänzung zum dritten deutschen Traktate*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, IX, 1853, 8-55; *Die vier Fittiche geistlicher Betrachtung*, éd. F. Pfeiffer, D M 348-361; *Von der Erkenntnis der Wahrheit*, éd. F. Pfeiffer, D M 364-369; *Erklärung des Vater-Unser*, manuscrit inédit de la bibl. de l'Etat de Bavière à Munich (Bayrische Staatsbibliothek), cod. germ. 176, membr., 12°, s. XIV, fol. 228-254.

Les traités spirituels du frère David révèlent une vaste connaissance de l'Ecriture Sainte ainsi que des maîtres spirituels antérieurs, tels que S. Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, S. Grégoire le Grand et S. Augustin; ils témoignent aussi d'une grande expérience et d'une profonde connaissance du cœur humain.

David d'Augsbourg occupe ainsi une place éminente parmi les auteurs du treizième siècle; on peut à bon droit le proclamer un des principaux écrivains ascétiques du moyen âge. Il exerça une très grande influence sur les siècles postérieurs, en particulier sur l'école de la « dévotion moderne » (4). Avant l'Imitation, il fut l'auteur le plus lu et le plus répandu.

II. — En 1845, F. Pfeiffer, suivant le manuscrit de la bibl. de l'Etat de Bavière à Munich, cod. germ. 176, cité plus haut, fol. 206 sqq., publia dans D M (5) le traité *Die sieben Staffeln des Gebetes*

(3) L. c., 190-281; cf. J. Heerinckx, *Theol. myst. in scriptis fratris David ab Augusta*, l. c., 51-53.

(4) Cf. C. Smits, O.F.M., *David van Augsburg en de invloed van zijn Profectus op de moderne devotie*, dans *Collectanea Franciscana Neerlandica*, Bois-le-Duc 1927, 180-203; M. Viller, S. J., *Le Speculum monachorum et la « dévotion moderne »*, RAM, III, 1922, 45-56.

(5) 387-397.

(= S). Plus tard W. Preger trouva dans un manuscrit de la même bibliothèque, cod. lat. 9667, membr., 8°, s, XIV (6), fol. 97-99, p. 175-189, le texte latin correspondant, c'est-à-dire le *Septem gradus orationis* (= M).

L'ouvrage intitulé *Buch der sieben Grade,* composé à la fin du quatorzième siècle par un moine cistercien de l'abbaye de Heilsbronn (7), ne peut pas entrer en ligne de compte pour la reconstitution du texte latin original. C'est un ouvrage en rimes allemandes, qui pour la substance ressemble beaucoup au *Septem gradus orationis* et en dépend dans une large mesure, mais aussi est assez redevable au Ps.-Denys, à S. Bernard et à d'autres auteurs (8).

Nous ne connaissons pas d'autre manuscrit latin que M ni d'autre traduction que S. Le père D. Stöckerl qui, pour préparer sa thèse de doctorat (9), examina attentivement à la bibliothèque de l'Etat de Bavière à Munich tous les manuscrits qui pouvaient se rapporter quelque peu à David d'Augsbourg, m'a écrit n'y avoir trouvé d'autres manuscrits de notre ouvrage que le cod. lat. 9667 et le cod. germ. 176.

Examinons de plus près ces deux documents.

F. Pfeiffer (10) avait estimé que S était un manuscrit du milieu du treizième siècle. Mais il faut bien le reporter au quatorzième siècle, car il porte des traces du mysticisme d'Eckart. En effet au sixième degré de l'oraison, il traduit « in excessu mentis spiritus hominis Deo *unitur* » par « in dem ûzgange des muotes wirt des menschen geist mit gote *ein dinc* » (11). Et plus loin dans le même degré, le texte original « Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia efficit eam, — afficit enim spiritum hominis Spiritus sanctus, — sed quia *ipsa* est ipse Spiritus, Deus caritas » est rendu par « diz wirt geheizen ein einekeit des geistes des menschen geist, unde machet unde bringet in dar zuo, wan *er selbe* [*der mensch*] der heilige geist ist, *ein got und ein minne* » (12). Ainsi ce n'est pas l'unité de l'esprit avec Dieu qui est identifiée avec le Saint-Esprit, comme dans

(6) Le dernier catalogue de la bibliothèque signale le manuscrit comme suit : Cod. lat. 9667 (Ober-Altaich 167), membr. 8, s. XIV, 118 f.

(7) Cet écrit a été publié par Th. Merzdorf, d'après le manuscrit cod. Palat. 417, a. 1390, parmi les œuvres du moine de Heilsbronn, *Der Mönch von Heilsbronn,* Berlin 1870.

(8) V. l'analyse de l'ouvrage dans G.-G. Gervinus, *Geschichte der deutschen Dichtung*, 5e éd., Leipzig 1871, II, 304-306.

(9) *Bruder David von Augsburg*, supra, n. 2.

(10) DM, XLII.

(11) L. c., 394.

(12) L. c.

le texte de David et de Guillaume de Saint-Thierry, O. S. B. (13); c'est l'homme lui-même qui est l'Esprit-Saint et un Dieu (14).

En outre, comme W. Preger l'a bien démontré (15), S n'est qu'une traduction faite sur un original latin.

Quant à M, il remonte également au quatorzième siècle. Peut-être est-il postérieur à S et à la condamnation d'Eckart (27 mars 1329). En effet, le long passage du sixième degré de l'oraison emprunté au Ps.-Bernard, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, qui peut parfaitement et doit s'expliquer d'une manière orthodoxe (16), a subi quelques modifications dans M ; on dirait que le copiste s'est effrayé devant certaines expressions d'apparence panthéiste et qu'il a voulu les adoucir et les rendre inoffensives.

Epistula

« Super hanc autem alia est adhuc similitudo Dei. Haec est de qua iam aliquanta dicta sunt, in tantum proprie propria, ut non iam similitudo sed unitas spiritus nominetur; cum fit homo *unum cum Deo, unus spiritus*, non tantum unitate volendi idem, sed expressiore quadam unitate virtutis (sicut iam dictum est) aliud velle non *valendi* »... cum modo ineffabili inexcogitabilique fieri *meretur* homo Dei non Deus, sed tamen quod Deus est ex natura, homo ex gratia » (17).

M

« Est quaedam similitudo Dei in tantum propria, ut non tantum similitudo sed unitas nominetur : cum fit homo *unus spiritus* cum Deo, non tantum unitate idem volendi, sed expressiore quadam veritate virtutis aliud velle non *volendi* »... cum modo ineffabili et incogitabili fieri *mereretur* homo Dei non Deus, sed tamen quod est Deus, ex gratia Deus, quod Deus est ex natura » (18).

(13) David ne fait que citer ; or le passage est emprunté non à S. Bernard, comme pense frère David, mais à Guillaume de Saint-Thierry, *Epistula ad fratres de monte Dei*, l. 2, c. 3, n. 16, P L 184, 349. Au treizième siècle, cette œuvre était communément attribuée au docteur de Clairvaux.

(14) Cf. les prop. 10 et 13 d'Eckart condamnées par Jean XXII, 27 mars 1329, Denz.-Bannw., éd. 14-15 et 16-17, 1922 et 1928, 510, 513; J. de Guibert, S.J., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome 1931, 285 s.; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, II, Leipzig 1881, 17 s.

(15) L. c., 18 s.

(16) Cf. L. Malevez, S.J., *La doctrine de l'Image et de la Connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Recherches de science religieuse*, XXII, 1932, 200-202.

(17) *Epist. ad fr. de monte Dei*, l. c.

(18) M 188 b. — Comme le cod. lat. 9667 est paginé, nous citons M par page et non par folio.

Il n'est pas vraisemblable que David d'Augsbourg eût changé ainsi l'expression d'un auteur qu'il croit être saint Bernard et dont il invoque le témoignage ; il faut donc supposer que c'est le copiste qui a altéré le texte. Pour la première partie du passage cité ci-dessus, nous trouvons une confirmation dans le *De septem processibus*, « ut [anima]... solis uniatur divinis, nec volens nec *valens* aliud sentire nisi Deum » (19) ; ainsi que dans *Erklärung des Vater-Unser* : « ... mache uns mit dir ein herze und ein geist, daz wir niht anders *müegen* gewellen wan daz du wilde » (20).

S traduit souvent assez librement le texte original latin. Il complète parfois les citations de l'Ecriture Sainte ou d'auteurs spirituels données par M ou en ajoute même de nouvelles ; à la fin du traité, il donne une assez longue addition. Ces choses se trouvaient-elles dans le texte original et furent-elles omises par M, ou furent-elles peut-être ajoutées par S ? Nous ne pouvons le dire avec certitude. En tout cas, il est très probable que S dépend immédiatement non pas de M, mais d'un texte latin antérieur ; dont M dépend peut-être lui aussi.

Comparé à M, S n'a sans doute qu'une importance secondaire pour fixer le texte original du *Septem gradus orationis* ; néanmoins il rend encore de grands services.

III. — L'authenticité du *Septem gradus orationis* ne peut faire le moindre doute. M attribue formellement l'opuscule à David d'Augsbourg, car il finit par ces mots : « Explicit tractatus *fratris David, Ordinis Fratrum Minorum* ». Quant au manuscrit de S, il fait immédiatement suite à *Die sieben Vorregeln der Tugend*, qui est indubitablement l'œuvre du Frère David (21). Mais ce qui est plus probant, ce manuscrit allemand commence ainsi : *Dâvît* sprichet : man sol ze allen zîten beten und sol dar an niht abe lâzen, und er lêrt uns unserm gebete einen vlîz geben, durch manige sache ».

A ces preuves d'ordre externe s'ajoutent plusieurs arguments d'ordre interne. Qu'on veuille comparer les idées du *Septem gradus orationis* avec celles qui sont exprimées dans les autres opuscules du frère David, et l'on sera pleinement convaincu de l'authenticité de l'ouvrage (22).

La ressemblance est surtout grande entre notre traité et le *De septem processibus*. Déjà W. Preger (23) a indiqué le parallélisme de plusieurs passages des deux opuscules ; mais le nombre des endroits

(19) *Comp* 346.
(20) Fol. 237 a.
(21) Cf. D. Stöckerl, l. c., 212 s.
(22) V. les notes en chiffres qui accompagnent le texte ; cf. D. Stöckerl, l. c., 206.
(23) L. c., 20.

semblables pourrait être augmenté considérablement. Qu'il me soit permis d'ajouter quelques ressemblances à celles marquées par W. Preger.

Septem gradus orationis

« Secunda causa [*evagationis mentis*] est *consuetudinaria libertas*, quod nos cordi nostro *illam vim facere nolumus*, quod ab otiosis curiosisque illud cogitationibus *restringere* assuescamus. *Unde etiam cum vellemus* illud aliquando in aliqua bona meditatione figere, non valemus » (24).

« *Non enim curat Deus*, cum nos orare iubet, *ut cum verbis ei nostram petitionem aperiamus*, quippe qui *per se scit, quid nobis necesse sit, antequam petamus eum*. Hoc magis intendit, ut ipsum orando pulsemus, pulsando experiamur *quam suavis et bonus* etc., et inde eum amemus et amando [ei] *inhaereamus*... » (26).

« In isto gradu videntur etiam esse quidam motus inusitati *gaudii et fervoris*, qui *quandoque per* subitos *clamores et voces erumpunt*, cum *se intra se cohibere non valent*, et licet hoc *ex multa devotione* fiat.... Ipsum *corpus* magis ex talibus *concutitur* et *debilitatur propter multum impetum cordis* quam post-

De septem processibus religiosorum

« Illa autem *mentis evagatio* aut provenit... ex negligentia *inolitae consuetudinis*, dum *non studuit se restringere* a levitate noxiae *libertatis*. — *Unde si quandoque vult* se a tali *evagatione* revocare, iterum *consuetudo* revocat ad priora » (25).

« ... *cum Deus cor magis attendat quam verba oris*; sed verba ideo apponimus, ut, cum mens pigra est ad se elevandum in Deum, per verba orationis sustentata, iuvetur, ut memoria *Deo inhaereat*, intellectus sursum tendat, affectus per devotionem inflammatus gustet, *quam suavis est Dominus*,... *Deus enim... scit, quid nobis necesse sit, antequam petamus eum*, et ideo non indiget, ut per orationem insinuemus ei, quid desideremus » (27).

«... videtur, quod iubilus sit quoddam spirituale *gaudium* cordi repente *ex aliqua devota cogitatione* vel collatione infusum, quod totum *cor concutit et corpus* ex sui vehementia quodam tremore *commovet* et delectabiliter cruciat, quia *motus gaudii* consolatur, sed *ex impetu fortitudinis corpus debilitatur* et ali-

(24) M 185 b.
(25) *Comp* 300.
(26) M 186 a.
(27) *Comp* 320.

modum interdum in multo sublimiori devotione » (28).

Cum autem ista *devotio* ita mentem Deo ebriaverit ut eam *omnium exteriorum quasi oblivisci fecerit*,... tunc ita mens devotione absorbetur ut sine aliquo conatus sui labore in interioribus figatur, ita quod *vim sibi faceret* si se inde abstrahere deberet... In priori... gradu, quasi bene *potatus*, quis laetus et liber efficitur; sed et paulo plus *mensuram excedens in potu*, quasi mente alienari *incipit et somno fatigari*... In quinto gradu,... [mens] *ab exterioribus introrsus trahitur et quasi somno internae quietis sopiri incipit*, sicut qui somno tentatur, et si velit se inde excutere, *oportet eum vim sibi facere ut sobrius fiat*... Ibi... *omnis exterior fugit memoria* et [anima] *obdormit* suaviter in contemplatione Dei *inter amplexus Sponsi*... » (30).

« Ista autem *unio spiritus cum Deo* non *fit* nisi in maximo dilectionis fervore et in caritate non ficta et purissimo *amoris*

quando per risum, *aliquando per quosdam clamores*, aliquando per alios gestus et singultus... *erumpit, non valens se intra tacitus continere*... Ebrietas spiritus potest dici *quaelibet magna amoris et gaudii devotio*, ex qua... *fervor* spiritus excrescit quod *se intra se cohibere non valet* » (29).

« Sed cum *Sponsi amplexibus anima devota* inhianter inhaeret *incipit inter eius brachia* aliquo modo *consopiri*, sicut *potatus nobili vino in soporem resolvitur*, ut non solum delectabiliter, sed et tenaciter Deo inhaereat et *quasi vi quadam abstrahatur ab omni visibilium sensu et memoria*, sic tamen temperate, ut nec plene suimet oblita nec tamen vere compos sit sui... Est enim talis iste *somnus* sicut illorum, qui *incipiunt dormitare*, et tamen videntur sibi ea, quae circa se fiunt, aliquo modo sentire et intelligere, sed prae sopore non advertunt, *nisi velint sibi vim facere, ut ad se plenius revertantur* » (31).

« *Liquefactio* autem *animae* non aliud videtur esse nisi quaedam *emollitio a sua duritia*, per quam flexibilis redditur et vo-

(28) M 187 a-b.
(29) *Comp* 347 s.
(30) M 187 b - 188 a.
(31) *Comp* 344.

affectu, quo tota *anima liquescit* et *emollitur a solita sui duritia* et incalescit igne sancti Spiritus, et *quasi liquens cera* imagini divinae... *influens*, similitudinis eius formam cui *imprimitur* aliquoties imitatur » (32).

luntaria ad *amandum* amantem se Deum et *liquescens* ad recipiendum divinae virtutis *impressiones*, ut *sicut liquor* liquori, ita spiritus Dei spiritui hominis *influens* misceatur, et *unus fiat* anima *spiritus cum Deo*... » (33).

Dans *Septem gradus orationis* non moins que dans les autres traités du frère David, on trouve la même doctrine solide et substantielle, la même clarté des divisions. Le style aussi porte visiblement l'empreinte du maître d'Augsbourg : latin ni dur ni inculte mais toutefois pas assez classique et présentant quelques germanismes ; langue simple et concise, par-ci par-là même laconique.

Le *Septem gradus orationis* doit donc bien être attribué à David d'Augsbourg, et son authenticité ne peut être mise en doute.

IV. — A quelle date l'ouvrage fut-il composé ? Impossible de fixer une année précise. J'incline à croire que l'opuscule est antérieur au traité *De septem processibus*. Dans le premier opuscule, les auteurs que frère David mentionne sont cités exactement ; dans le second, les citations sont moins fidèles ; il semble que l'auteur s'est assimilé davantage la matière et dépend moins de ses sources. En plusieurs endroits, le *De septem processibus* ne fait que résumer ou abrège les idées exprimées dans l'autre traité ; mais il y apporte plus de précision ; il y ajoute aussi des idées nouvelles, en particulier des remarques pratiques, tandis que le *Septem gradus orationis* est purement théorique.

Ainsi les deux opuscules s'accordent à dire que par l'oraison nous obtenons tout ce qui est nécessaire au salut plus vite que par quelque autre action. Ce que le *De septem processibus* précise davantage par cette remarque : « *licet et alia bona opera ad hoc aliquatenus suffragentur* » (34). Le *Septem gradus orationis* ajoute : « Unde sive pro temporalibus sive pro spiritualibus necessitatibus semper ad orationem recurrimus » (34). Ce qui est mis au point dans l'autre traité : « Unde in omni casu, in omni periculo, pro omni desiderato semper invenimus *Sanctos principaliter* ad orationis subsidium refugisse... » (36).

Le *Septem gradus orationis* attribue les distractions dans la prière à trois causes. La première est « ex poena peccati, quod non habe-

(32) M 188 b.
(33) *Comp* 351.
(34) L. c., 321.
(35) M 185 a.
(36) *Comp* 321.

mus in quo mens nostra in Deo delectetur, et nulla delectatione in Deo figuratur, et quasi in lubrico huc et illuc dilabitur quaerens in quo delectetur » (37). Ce qui devient dans le *De septem processibus* la « *novitas conversionis*, dum [mens] nondum exercitata est, et, ut ita dicatur, domita, ut non hinc inde vagetur... » (38). La deuxième et la troisième cause des distractions sont les mêmes dans les deux opuscules, c'est-à-dire une trop grande liberté accordée habituellement à l'esprit, et quelque occupation à laquelle nous prêtons trop d'attention. Puis le *De septem processibus* ajoute encore une autre cause, qui se présente parfois, à savoir la faiblesse de la tête, *debilitas capitis* (39).

Le sommeil mystique, qui constitue le cinquième degré de l'oraison, est aussi décrit avec plus de précision dans le *De septem processibus*. Le *Septem gradus orationis* se contente de dire que l'âme commence à avoir sommeil, qu'elle s'assoupit dans la quiétude intérieure, qu'elle s'endort avec suavité dans la contemplation de Dieu et les embrassements de l'Epoux (40). L'autre ouvrage ajoute et précise : « *sic tamen temperate, ut* [anima] *nec plene suimet oblita nec tamen vere compos sit sui*, iuxta illud Psalmi : *Si dormiatis inter medios cleros*, id est inter medios terminos mundi et caeli ; item, in Canticis : *Ego dormio, et cor meum vigilat*. Est enim talis iste somnus sicut illorum, qui incipiunt dormitare, et tamen *videntur sibi ea, quae circa se fiunt, aliquo modo sentire et intelligere...* » (41).

Pour les motifs qui viennent d'être exposés, je suis porté à croire que le *Septem gradus orationis* fut écrit avant le *De septem processibus*. De l'un à l'autre traité, les idées mûrirent davantage dans l'esprit de l'auteur et acquirent encore plus de précision.

On pense généralement que le premier traité destiné aux novices, à savoir le *De exterioris hominis compositione*, fut écrit vers 1240-1245 (42). Il est tout à fait probable que le *De interioris hominis compositione* et le *De septem processibus religiosorum* ne tardèrent pas longtemps à paraître (43).

Il semble toutefois que le dernier ouvrage ne fut pas composé avant 1250. Parlant en effet des fausses prophéties qui circulaient de son temps parmi les religieux, surtout de son ordre, frère David

(37) M 185 b.
(38) *Comp* 300.
(39) L. c.
(40) M 188 a.
(41) *Comp* 344.
(42) D. Stöckerl, l. c., 196.
(43) L. c., 22 ; cf. M. Bihl, O.F.M., dans *Archivum Franciscanum historicum*, VII, 1914, 768.

s'exprime comme il suit : « Multifariis vaticiniis iam usque ad fastidium repleti sumus de Antichristi adventu, de signis appropinquantis iudicii, de destructione religionum, de persecutione Ecclesiae, de regni defectione et variis mundi pressuris et aliis pluribus, quibus etiam viri graves et devoti plus quam oportuit creduli exstiterunt, de scriptis Ioachim et aliorum vaticinantium varias interpretationes extrahentes, quae etsi vera essent et authentica, tamen religiosi plurima invenirent in quibus fructuosius occuparentur » (44). Ce qui semble nous reporter aux années qui suivirent 1250 (45).

Or comme le *Septem gradus orationis* paraît être antérieur au *De septem processibus*, on peut dire avec une certaine probabilité qu'il fut composé vers 1245-1250.

V. — Le traité, outre une introduction consacrée à l'utilité de l'oraison, comprend sept parties ou degrés.

Le premier degré est l'oraison vocale faite avec attention et pour Dieu ; David d'Augsbourg y traite également les causes des distractions que nous éprouvons dans la prière.

Le deuxième degré consiste dans la dévotion qu'on éprouve en prononçant les paroles de l'oraison vocale.

Au troisième degré, l'âme n'a plus guère besoin de la prière vocale et se contente de soupirs, de désirs et des sentiments intérieurs de la dévotion.

Au quatrième degré, c'est déjà la contemplation infuse, à savoir un amour infus et une connaissance de Dieu infuse.

Le cinquième degré est une contemplation infuse supérieure, dans laquelle l'âme, enivrée par l'abondance de la dévotion, oublie les choses extérieures et s'endort avec suavité dans les embrassements de l'Epoux.

Le sixième degré est formé par l'extase ou *mentis excessus* ; l'esprit de l'homme y devient un seul esprit avec Dieu et est transformé en lui.

Enfin le septième degré consiste dans la vision béatifique. Il est inaccessible en cette vie ; mais les âmes saintes, qui dans l'extase l'ont entrevu et en ont goûté quelque peu les délices, soupirent ardemment vers lui.

VI. — Le traité est rempli de citations soit explicites, soit implicites.

Les citations explicites sont rapportées fidèlement. Elles sont tirées en premier lieu de l'Ecriture Sainte, qui est alléguée très souvent et est parfois expliquée dans un sens spirituel ou mystique. Les

(44) *Comp* 361.

(45) Cf. René de Nantes, O.M. Cap., ***Histoire des Spirituels dans l'ordre de saint François***, Paris 1909, 179-197.

Pères et auteurs spirituels mentionnés explicitement sont S. Ambroise, S. Jérôme, Cassien, Hugues de Saint-Victor et surtout S. Bernard. Celui-ci, selon l'usage courant au treizième siècle, est considéré comme l'auteur de l'*Epistula ad fratres de monte Dei*, qui est en réalité l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry, et d'où (46), pour ne mentionner que la citation principale, frère David a tiré un long passage sur l'unité de l'esprit avec Dieu dans l'extase et sur la transformation de l'âme extatique en Dieu (47).

Quant aux citations implicites, elles renvoient à l'Ecriture Sainte ou bien à S. Grégoire le Grand, à S. Bernard et à l'*Epistula ad fratres de monte Dei*; et aussi, peut-être à travers ce dernier ouvrage, à S. Augustin et au Ps.-Denys.

VII. — Comme nous ne possédons qu'un manuscrit latin pour établir notre texte, à savoir M, cette édition demeure nécessairement une œuvre imparfaite. Cependant nous avons pour contrôler M et au besoin le corriger : d'abord S, édité d'après le cod. germ. 176 de la bibl. de l'Etat de Bavière à Munich, lequel date du quatorzième siècle ; puis les lieux parallèles d'autres traités du frère David, surtout du *De septem processibus* ; enfin la Patrologie latine de Migne, quand il s'agit de passages d'auteurs allégués par David d'Augsbourg.

Je mets en note les citations d'auteurs ajoutées par S, ainsi que la longue addition par laquelle il finit. Peut-être y a-t-il là une traduction de passages qui se trouvaient dans l'œuvre latine originale.

Les titres qui figurent en tête de chaque partie ou subdivision ont été ajoutés de ma main.

Dans la transcription de M, j'ai suivi la ponctuation en usage de nos jours ; et aussi l'orthographe moderne, de façon à écrire non pas *exilium*, *hec*, *oracio*, *pena*, *ymago*, mais *exsilium*, *haec*, *oratio*, *poena*, *imago*, etc.

A la fin de cette introduction, ce m'est un agréable devoir de remercier le père D. Stöckerl, qui m'a procuré la photographie de M.

[p. 185 a] GRADUS ORATIONIS

[*UTILITAS ORATIONIS*]

Oportet semper orare et non deficere (Luc.) (48). Inter omnia bona opera praecipue nos docet orationi operam dare Dominus, pluribus de causis.

Primum est, quia in oratione nobis omnia ad salutem veram neces-

(46) *Epist. ad fr. de monte Dei*, l. c.
(47) M. 188 b.
(48) C. 18, 1.

saria promptius obtinemus quam in alia aliqua actione *a*). Unde sive pro temporalibus sive pro spiritualibus necessitatibus semper ad orationem recurrimus (49).

Secunda causa est, quia oratio prae aliis bonis actionibus tota ad Deum et ad caelestia tendit et a terrenis elongatur, cum aliae actiones magis habeant aliquid terrenae occupationis (50). Unde et Dominus diebus in valle turbis praedicare solebat et sanare et cibare (51); noctibus vero, cum operandi tempus praeteriit, a terrenis *in montem ascendit solus orare* (52). Unde Ambrosius super Lucam (53) : « Hic bene orat, qui Deum orando quaerit, [qui] a terrenis ad superiora progrediens, verticem curae sublimioris ascendit » *b*). Unde et domus Dei, quae *domus orationis* dicitur (54), in monte aedificatur (Ioan.) (55). Hieronymus : « Oratio sanctae vitae processu gaudet et crescit, cessatione torpescit et deficit » (56).

Tertia causa est, quod omnis profectus hominum vel defectus clarius in oratione sentitur, et quasi in speculo conspicit homo *c)* maculas quas in aliis occupationibus contraxit (57). Haec sunt *specula d*) *mulierum excubantium* ad fores *tabernaculi*, de quibus *fecit* Moyses *labrum* et lavatorium, sicut legimus (58). *Mulieres quae* ad fores *tabernaculi excubant* sunt sanctae animae, quae introitum caelestis habitationis cum desiderio semper observant. *Specula* earum sunt orationes, in quibus se conspicere solent, quantum a pulchritudine *e*) divinae similitudinis (59) adhuc distent *f*). De quibus

a) S *add.* Dâ von sprichet Jêsus : alles des ir bitet an dem gebete des werdet ir gewert (cf. *Comp* 321). — b) S *add.* Bernhardus : « nû sitz eine, wan dû hast dich erhaben über dich, dû solt dich umbe die menige niht an nemen, dû solt der werlde gar vergezzen ». — c) M homini — d) M speculas — e) M ad pulchritudinem. — f) S wie verre sie noch von der glichnüsse der gotlîchen schoene gescheiden sint.

(49) Cf. *Comp* 321.
(50) Cf. l. c., 324.
(51) Cf. Matth. 14, 14-22.
(52) Matth. 14, 23.
(53) *Expos. Evangelii sec. Lucam*, l. 5, n. 41, Migne, P L. 15, 1732.
(54) Matth 21, 13.
(55) 2 Paral. 3, 1.
(56) Frère David ne reproduit pas tout à fait fidèlement le texte original. Celui-ci est : « Sanctae vitae ratio processu gaudet et crescit : cessatione torpescit, et deficit »; il provient non pas de S. Jérôme mais de Pélage, *Epist. 1, ad Demetriadem*, PL 30, 42.
(57) Cf. *Comp* 323 s.; *Tractatus de oratione*, éd. E. Lempp, *Zeitschr. für Kirchengesch.*, XIX, 1898, 344.
(58) Exod. 38, 8.
(59) Suivant David d'Augsbourg, l'âme humaine est faite à l'image

Moyses *labrum* facit; quia Scriptura sacra ad studium orationis invitat, ut nos in ea consideremus *a*), et per compunctionem, si quid in nobis sordidum deprehenderemus *b*), abluamus. Psalmus (60) : *Accedite ad eum* in oratione *et illuminamini* per considerationem, *et facies vestrae non confundentur* in exauditione.

Quarta causa est, quod oratio nobis notitiam Dei, quam per peccatum amisimus, potentius restituit et ad *vitam aeternam*, quae in *Dei cagnitione* consistit (61), paulatim ac gradatim ad profectuum *c*) incrementa perducit. Hoc bene designatur [p. 185 b] apud Ezechielem Prophetam per *portam* illam *australem*, quae in templum caeleste *introducit* (62) : quia sicut a *porta australi* ferventior nobis calor *d*) solis, et lux meridiana venit, ita per orationis studium amor caelestium et veri solis claritas se nobis familiarius infundit; quae (63) nos in se trahens ad caelestis habitationis mansionem inducit. De qua etiam porta dicitur, quod *gradibus septem ascendebatur* ad eam (64), quia septem profectuum gradibus ab imo usque ad summum visionis Dei pervenitur.

[*PRIMUS GRADUS ORATIONIS*]

Primus orationis gradus est vocalis oratio cum cordis attentione propter Deum facta (65), ut ista tria habeat. Primum, ut tantum Dei causa fiat, non pro commodo temporali vel laudis, sicut [oratio] Pha-

a) S daz wir uns dar inne betrahten unde erkennen. — b) *Melius* deprehenderimus. — c) M profectum. — d) M *cod. mutilatus*; S hitze.

de Dieu et sa perfection consiste à ressembler à son modèle divin : cf. plus loin, 6e degré ; *Comp* 85, 88, 338, 346 ; *Die sieben Vorregeln der Tugend*, D M 323 ; *Von der Erkenntnis der Wahrheit*, D M 368. Cette idée se rencontre souvent chez Guillaume de Saint-Thierry (cf. L. Malevez, l. c, 257-279) ; mais la doctrine est bien plus ancienne, étant déjà enseignée par le Ps.-Denys et par S. Augustin.

(60) 33, 6.

(61) Ioan. 17, 3.

(62) Ezech. 40, 28.

(63) Sc. porta.

(64) Ezech. 40, 22.

(65) Le premier degré de *Septem grad. orat.* n'est pas tout à fait semblable à la première manière de prier dont parle *Comp* 296. Ici frère David dit : « Orandi tres sunt modi : unus vocalis et per verba composita et usitata, sicut cum psalmos, hymnos, collectas vel alias orationes et laudes compositas ad excitandam devotionem vel solvendum debitum recitamus ». Le *Tract. de oratione*, l. c., 343, décrit la première espèce d'oraison de la même manière que *Comp* 296.

risaei (66). Item, ut labia sua et corpus Dei laudibus homo servire cogat in oratione (67). Tertium, ut quod dicit ore, cogitet et in mente. Bernardus (68) : « Nihil aliud dum psallitis quam quod psallitis cogitetis ». *Orabo spiritu, orabo et mente; psallam spiritu, psallam et mente* (69). Per *spiritum* ipsum orandi desiderium, per *mentem* ipsam memoriae attentionem vult accipi (70). Sola autem verba sine cordis intentione cum labiis terere (71), est quasi follem exstinctis carbonibus adhibere ; unde etiam cum cessamus orare, frigidi sumus ut ante. Quod si sola verba Deus diligeret, codices qui sacrae Scripturae verba semper continent essent Deo gratiores quam nos.

Haec autem evagatio mentis tribus de causis solet evenire (72). Prima [est] ex poena peccati, quod non habemus in quo mens nostra in Deo delectetur, et nulla delectatione in Deo figuratur *a*), et quasi in lubrico huc et illuc dilabitur quaerens in quo delectetur (73). Secunda causa est consuetudinaria libertas, quod nos cordi notro illam vim facere nolumus, quod ab otiosis curiosisque (74) illud cogitationibus restringere assuescamus (75). Unde etiam cum vellemus *b*) illud aliquando in aliqua bona meditatione figere, non valemus. Exemplum [habetur] de aviculis nondum plene domitis, quae ad consuetam libertatem cum possunt revolant (76).

Tertia est ex praecedenti curiosa occupatione cui nimis intenti fuimus (77), vel etiam ex aliqua inutili fabu [p. 186 a] latione quam libenter audivimus (78); quae in oratione suis imaginibus nobis illabuntur. Collatio Isaac (79) ait : « Necesse est mentem tempore supplicationis de statu praecedenti formari, illisque cogitationibus vel ad

a) *Melius* figitur. — b) *Melius* velimus.

(66) Luc. 18, 10-12.
(67) Cf. *Comp* 7.
(68) *Sermones in Cantica*, serm. 47, n. 8, P L 183, 1011.
(69) 1 Cor. 14, 15.
(70) Sc. Bernardus. Cf. *Liber de modo bene vivendi* (inter opera Bernardi), c. 52, n. 122, P L 184, 1274.
(71) Cf. *Comp* 298.
(72) Cf. l. c , 299.
(73) *Comp* 300 donne comme première cause de la distraction la « novitas conversionis, dum mens nondum exercitata est, et, ut ita dicatur, domita, ut non hinc inde vagetur ».
(74) Curiosus = dissipant l'esprit ; S verlâzen.
(75) Cf. *Comp* 300.
(76) Cf. *Die vier Fittiche geistlicher Betrachtung*, D M 348.
(77) Cf. *Comp* 42, 300.
(78) Cf. l. c., 295.
(79) Cassianus, *Collationes Patrum*, coll. 10, c. 14, P L 49, 842.

caelestia sublevari vel ad terrena demergi orantem, quibus ante orationem fuerat immorata. Et ideo quales orantes volumus inveniri, tales nos esse oportet ante tempus orandi » (80).

Sed quia *verba* veritatis *spiritus et verita sunt* (81), ex his anima, dum in hoc exsilio peregrinatur, vitam spiritualem sustentare et nutrire necesse habet, donec ipsum verbum Deum, in quo omnia vivunt, *facie ad faciem videat a*) (82). Idcirco interim ista vocalia et corporea verba masticat et ruminat, ut aliquam ex ipsis suavitatem eliciat spiritus, quae in eis latet, et vitam suam ex his quasi sugere cum labore conatur (83). Itat fit ut verba orationis, quae exterius sicca et insipida apparent, cum teruntur cordis intentione, dent saporem devotionis, ut labor orationis vertatur in oblectationem, ut qui eam ante cum labore quasi ab alio editam recitavimus, nunc quasi ex vero cordis volumine ebullientem delectabiliter eructuemus. Unde psalmus (84) : *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua b*). Bernardus (85) : « Mel in cera devotio in littera est ». Item (86) : « Cibus in ore, psalmus in corde sapit, cum illum terere non negligat fidelis et prudens anima quibusdam dentibus intelligentiae suae, ne, si forte integrum glutiat et non mansum, frustretur palatum sapore desiderabili *et dulci super mel ct favum* » (87).

[*SECUNDUS GRADUS ORATIONIS*]

Et iste est secundus gradus orationis, cum ex verborum pronuntiatione infunditur devotio, qua delectetur sacra verba ruminari (88); sicut et psalmus (89) dicit : *Os meum aperui*, scilicet ad orationem, *et attraxi spiritum* devotionis. Non enim curat Deus, cum nos orare

a) M videant. — b) S *add.* sie [dîne rede] sint nochsüezer mînem munde danne honic (Ps. 118, 103).

(80) Cf. *Comp* 295.
(81) Ioan. 6, 64.
(82) 1 Cor. 13, 12.
(83) Cf. *Comp* 298 s.
(84) 118, 103.
(85) *Sermones in Cantica*, serm. 7, n. 5, P L 183, 809 ; cf. *Comp* 298.
(86) S. Bern., l. c.; cf. *Comp* 298 s.
(87) Ps. 18, 11.
(88) Dans *Comp* 300, la deuxième manière de prier est décrite un peu diversement : « Secundus modus orandi est per verba ex proprio affectu formata, ut cum homo Deo familiariter confabulatur verbis suis, vel etiam utitur verbis alterius affectui suo tunc consonantibus... ». Une description analogue à celle-ci se trouve dans *Tract. de oratione*, l. c., 344.
(89) 118, 131.

iubet, ut cum verbis ei nostram petitionem aperiamus, quippe qui per se *scit a*) *quid* nobis necesse *sit*, *antequam petamus eum* (90). Hoc magis intendit, ut ipsum orando *pulsemus* (91), pulsando experiamur quam *suavis* et bonus (92) etc., et inde eum amemus et amando [ei] inhaereamus (93), inhaerendo *unus* cum ipso *spiritus* efficiamur (94). [p. 186 b] Unde dicit Hugo de Sancto Victore (95) : « Ista vis amoris est, ut talem te esse necesse sit quale est illud quod amas, et qui *b)* per affectionem iungeris, in ipsius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate transformeris ».

Et ne ab hac utilitate orationis tepidi elongemur, Deus etiam tribulationibus nos terret, ut ad ipsum orando recurramus, quem in prosperis minus sollicite quaesivimus. Bernardus (96) : « Vult benignus Conditor, alto quidem sed salubri consilio, hominem tribulationibus exerceri, ut cum defecerit homo et subvenerit Deus, dum homo liberatur a Deo, Deus ab homine ut dignum est honoretur *c*). Itaque hoc tali modo fit, ut homo animalis et carnalis, qui praeter se neminem diligere noverat, iam Deum vel propter se amare incipiat ». Ex occasione quippe propriae necessitatis cum coeperit ipsum frequentare et colere cogitando, legendo, orando, oboediendo, quadam huiuscemodi familiaritate paulatim sensimque Deus innotescit, consequenter et dulcescit (97).

Cum autem devotionis fervor crescit et de gradu in gradum proficit, inferior gradus ad superiorem sublevat, ut devotio per verba orationis excitata verbis vocalibus non indigeat, nec per verba exprimere possit affectum devotionis, sed solis desideriis loquitur cum Deo : quia

a) *Melius* sciat. — b) M cui. — c) S *add.* Dâ von sprichet Dâvît : « ruofe mich an in dînen noeten, sô wil ich dich loesen (Ps. 49, 15) » ; cf. S. Bern., l. c.

(90) Matth. 6, 8 ; cf. *Comp* 320.
(91) Matth. 7, 7 ; Luc. 11, 9.
(92) Cf. Ps. 33, 9.
(93) Cf. *Comp* 320.
(94) 1 Cor. 6, 17. — Devenir un seul esprit avec Dieu est le but suprême de l'oraison et de toute la vie spirituelle. Cette idée revient fréquemment dans les écrits du frère David, non seulement dans *Septem grad. orat.*, mais encore dans ses autres écrits : voyez p. ex. *Comp* 90, 306, 338, 346, 351 ; *Die vier Fittiche*, D M 357, 359 ; *Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeslechtes*, D M 342 ; *Zeitschr. für deutsches Altertum*, IX, 1853, 52 ; *Erklärung des Vater - Unser*, fol. 230 b, 237 a. Mais avant lui la même idée avait été déjà souvent exprimée par Guillaume de Saint-Thierry : cf. L. Malevez, l. c., 199.
(95) *Soliloquium de arrha animae*, P L 176, 954.
(96) *De diligendo Deo*, c. 8, n. 25, P L 182, 989.
(97) S. Bern., l. c., c. 15, n. 39, P L 182, 998.

nulla verba ad hoc apta invenit, quibus affectum suum valeat formare (98). Immo forte etiam minuerent verba devotionem mentis, quam tamen prius excitaverant in prioribus duobus gradibus, primo et secundo. Primus enim orationis gradus devotionem quandoque per verba sacra quaerit; sicut Elisaeus propheta cum spiritum prophetiae interim se non sentiret habere, *psaltem* vocavit (99), ut per psalmodiam *a*) spiritum devotionis, in qua donum prophetiae solebat accipere, in se excitaret. Secundus enim gradus devotionem in ipsis psalmodiae verbis invenit et ea iam ore et ea iam ore et corde, affectuose et intente ruminat; sicut Anna, mater Samuelis, cum cordis intentione et lacrimis, *motibus labiorum* verba orationis effudit (100).

[*TERTIUS GRADUS ORATIONIS*]

[p. 187 a] Iste autem tertius gradus orationis a duobus primis gradibus excitatur *b*); et tantum sursum agitur ab eis, quod vocalis orationis sublevamine nil vel parum indiget, solis suspiriis et desideriis et interno affectu devotionis contentus (101). Istum gradum videtur Apostolus describere, ubi ait (102) : *Spiritus adiuvat infirmitatem nostram; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui autem scrutatur corda scit quid desideret Spiritus, quia secundum Deum postulat* pro sanctis (103). Ac si aliter dixisset : Quia iuxta quod expediret verba supplicationis apte formare nescimus, spiritus devotionis solis suspiriis et gemitibus internis contentus est ad ea quae nobis secundum Deum utilia sunt obtinenda, apud eum qui *scrutatur corda et renes* (104). Unde et Dominus ait ad Moysen (105) : *Quid clamas ad me?* cum tamen [hic] ibidem aliquid dixisse ad Dominum non legatur, quia desiderium ipsius audierat. Hinc David ait (106) : *Domine, ante te omne desiderium meum, et gemitus meus a te non est abscon-*

a) M psalmomodiam. — b) M *add. sed expunxit* plerumque; S *om.* plerumque.

(98) Cf. *Comp* 337; *Die sieben Vorregeln,* D M 325.
(99) 4 Reg. 3, 15.
(100) 1 Reg. 1, 10-13.
(101) Cf. *Comp* 337, 319; *Die sieben Vorregeln,* D M 325.
(102) Rom. 8, 26-27.
(103) Cf. *Comp* 320.
(104) Ps. 7, 10.
(105) Exod. 14, 15.
(106) Ps. 37, 10.

ditus (107). Proprium ergo huius gradus est, quod conceptum mentis fervorem exprimere non valet, sed solis suspiriis quasi evaporat et expandit Deo cogitatione tacita desiderium cordis (108).

Inde est etiam quod aliqua verba sponsae ad sponsum in Cantico amoris quasi defectiva sunt, quod integrum sermonem non habent, quia multa devotio sponsae nec valuit se intra se cohibere in corde quin erumperet, nec tamen potuit congrue exprimere quod sensit. Sicut est illud sponsae (109) : *Dilectus meus mihi et ego illi* (110).

In isto gradu videntur etiam esse quidam motus inusitati gaudii et fervoris, qui quandoque per subitos clamores et voces erumpunt, cum se intra se cohibere non valent, et licet hoc ex multa devotione fiat (111), mens tamen ad hoc nec ita clare illuminatur, ut ad Dei cognitionem, nec ita suaviter afficitur ad amorem, sicut postea fiet in sequentibus gradibus ; et tamen ipsum corpus magis ex talibus concutitur et debilitatur propter multum impetum cordis (112) quam postmodum interdum in multo [p. 187 b] sublimiori devotione. Unde et super Apostolos Spiritu sancto descendente, prius *sonus tamquam vehementis spiritus esse* refertur *factus* et postea *supra singulos sedisse* (113). Per quod requies designatur, quia motus quidam impetuosi quandoque praeveniunt et postea in maiori quiete [Spiritus sanctus] se menti infundit. Unde et Eliae prius *spiritus fortis et commotio et ignis* in Dei *transitu* praevenire praedicitur, et tandem in *sibilo* [*aurae*] *tenuis* ipse esse docetur (114).

[*QUARTUS GRADUS ORATIONIS*]

Quartus orationis gradus est, cum mens amore divino infunditur et illuminatur ad cognoscendum Deum, ita quod videatur ei quod eum iam quasi praesentem habeat, et eum in se ipso amplectens per amoris affectum (115), et illuminato cordis oculo videat et se ei in fiducia quadam, qua se ab eo diligi praesumit, quasi familiariter adiungat (116). Iste gradus est in lumine pariter et amore, quia intel-

(107) Cf. *Comp* 320.
(108) Cf. *Die sieben Vorregeln*, D M 325 ; *Comp* 319.
(109) Cant. 2, 16.
(110) Cf. *Tract. de oratione*, l. c., 344.
(111) Cf. *Comp* 347 s. ; *Der Spiegel der Tugend*, D M. 336.
(112) Cf. *Comp* 347, 350, 366.
(113) Act. 2, 2-3.
(114) 3 Reg. 19, 11-12.
(115) Cf. *Comp* 319 s.
(116) Cf. *Tract. de oratione*, l. c., 344.

lectus sublevatur ad divina et invisibilia, et affectus accenditur ad *gustandum* quam *suavis est Ddminus* (117).

Qui in gradu isto stat, huic clare patet status conscientiae suae, quia in ipso intuitu quo Deum conatur intendere, statim quidquid conscientiam obscurat obicitur ei, etiam — quid mirabile est? — si forte paululum ante oblivioni traditum fuerat; nec permittit conscientiam fiducialiter in Deo quiescere, donec per dolorem et supplicationem fuerit sanata et per reconciliationem Dei iterum serenata (118). Et tunc, sublato quod de medio erat peccato, pax est homini cum Deo et familiaris iucunditas; sicut fumus in oculis non sinit hominem dormire, nisi prius effluat.

Talis est huius qualitas, quod quasi in quodam sereno mens suspensa est et in quadam luce purae intelligentiae supra humana sublevata, sicut aer ille qui supra nubes est semper serenus est, et cum inferius apud nos obscura tempestas est.

De hac orationis qualitate Dominus dicit (Ioan.) (119) : *Veri adoratores adorant Patrem in spiritu et veritate* (120). *In spiritu*, hoc est intellectu puro, quo Deus spiritus esse intelligitur ; *in veritate* sincerae affectionis. qua Deus vere colitur et ut pater amando veneratur.

[*QUINTUS GRADUS ORATIONIS*]

Cum autem ista devotio ita mentem Deo ebriaverit ut eam omnium exteriorum quasi oblivisci fecerit, tunc in quintum gradum ascenditur; et tunc ita mens devotione absorbetur ut sine aliquo [p. 188 a] conatus sui labore in interioribus figatur, ita quod vim sibi faceret si se inde abstrahere deberet (121). Gluten enim divini amoris et desiderii calor suspirantis Dei praesentiam *a*) ita quodammodo contrahit animam a suae dissolutionis evagatione et in Deum sursum agit, ut nulli exteriori occupationi *b*) valeat intendere et a se exire (122); sed tota colligitur intra se tam cogitatione quam affec-

a) M in Dei praesentia; S siuftenden girde nach der gotlîchen gegenwürte. — b) M occupatione.

(117) Ps. 33, 9. Cf. S. Gregorius, *Moralia*, l. 9, c. 19, n. 29, P L 75, 875 ; *Comp* 320, 220 s ; *Tract. de oratione*, l. c. — Les mystiques du moyen âge allèguent souvent le texte précité du psaume 33, pour exprimer le caractère expérimental et gustatif de la contemplation infuse ; tel p. ex. S. Bernard, *De conversione ad clericos*, c. 12, n. 25, P L 182, 848.

(118) Cf. *Tract. de oratione*, l. c.

(119) C. 4, 23-24.

(120) Cf. *Comp* 320.

(121) Cf. l. c., 344 s.

(122) Cf. l. c.

tione, et intellectu supra se in Deum tendens, ipsorum etiam corporalium sensuum officia spernit, et illi *paci* cum *Deo quae exsuperat omnem sensum* (123) inhaerere suspirat. In priori siquidem gradu, quasi bene potatus, quis laetus et liber efficitur; sed et paulo plus mensuram excedens in potu, quasi mente alienari incipit *a*) et somno fatigari (124) : ita [fit] et *Spiritu Sancto*, hoc est *musto*, quo Apostoli *inebriati erant* (125). In quarto gradu, mens consolidatur et laetificatur et sublevatur ad cognoscendum Deum ; sed in quinto gradu, propter abundantiorem devotionis infusionem, ab exteriorihus introrsus trahitur et quasi somno internae quietis sopiri incipit, sicut qui somno tentatur, et si velit se inde excutere, oportet eum vim sibi facere ut sobrius fiat (126).

De hac orationis qualitate Dominus dicit (Matth.) (127) : *Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum et clauso ostio ora Patrem in abscondito. Cubiculum* nostrum est quies mentis, quod *intrare* debemus et *Patrem in abscondito orare*, et mentem ab omnibus exterioribus implicationibus introrsus revocare (128), et etiam corporalium rerum similitudines, licet etiam sanctas et devotas, ab oculis cordis abigere *b*) (129); ut in abscondito invisibilium possimus mentis intuitum figere et Dei praesentiam in intimis *c*) nostris suaviter suspirare. Sic autem facienti et vehementer in Dei fruitionem *d*) inhianti interdum, licet raro, raptim quasi quidam coruscus radius divinissimi lucis inlerlucet (130) et spiritum super se rapit, ut iam quasi *per speculum* aliquoties Deum *videre* possit (131). Ibi deficit ratio humana, et omnis exterior fugit memoria, et [anima] obdormit

a) M incipiens. — b) M ambigere. — c) M *correxit* intimis *in* intranis. d) M fruitione ;S der alsô. . .staetelîche gotes gert ze niesen.

(123) Philip. 4, 7.
(124) Cf. *Comp* 344.
(125) Act. 2, 13-18.
(126) Cf. *Comp* 344. — En parlant du sommeil mystique, David d'Augsbourg dépend de S. Bernard, qui parle fréquemment de ce phénomène spirituel.
(127) C. 6, 6.
(128) Cf. *Comp* 339, 343, 345 ; *Tract. de oratione*, l. c., 344 ; *Die sieben Vorregeln*, D M 323.
(129) Cf. *Comp* 165 ; Gulielmus a S. Theodorico, *Epist. ad fr. de monte Dei*, l. 1, c. 14, n. 43, P L 184, 336; S. Greg., *Hom. in Ezechielem*, l. 2, h. 5, n. 9, P L 76, 989 s.
(130) Cf. *Comp* 345 ; S. Bern., *Sermones in Cantica*, serm. 41, n. 3, P L 183, 986.
(131) 1 Cor. 13, 12.

suaviter in contemplatione Dei inter amplexus Sponsi (132); nihilque tunc sanctum sub Deo se interim spiritui hominis offerre intuendum posset, quin illud gaudium et puritatem divinae fruitionis turbaret et interrumperet. Ibi vere *vi*[p. 188 b] *detur et gustatur* quam *suavis est Dominus* (133). Clare ibi agnoscitur *misericordia Dei ab aeterno et usque in aeternum super timentes eum* (134).

[*SEXTUS GRADUS ORATIONIS*]

Ibi in excessu mentis (135) spiritus hominis Deo unitur (136), sicut scriptum est : *Qui adhaeret* Deo *unus spiritus est* cum Deo (137); et illud : Vos autem *revelata facie gloriam* Dei *speculantes, in eandem imaginem transformamini* (138), Radius enim divini luminis menti se infundens commiscet et, unum e duobus spiritum efficiens, spiritum hominis sublevat et quasi transformat in Deum, ut, licet non sit iam Deus, sed tamquam Deus (139), Ista autem unio spiritus cum Deo non fit nisi in maximo dilectionis fervore et *in caritate non ficta* (140) et purissimo amoris affectu (141), quo tota anima liquescit et emollitur a solita sui *a*) duritia et incalescit igne sancti Spiritus, et quasi liquens cera (142) imagini divinae, quam per excessum con-

a) *Melius* sua ; *Comp* 351 sua.

(132) Cf. *Comp* 344 ; S. Bern., *Sermones in Cantica*, serm. 52, n. 2, P L 183, 1030.

(133) Ps. 33, 9. Cf. plus haut, note 117.

(134) Ps. 102, 17.

(135) L'expression *mentis excessus*, empruntée à l'Ecriture Sainte, était employée assez généralement au moyen âge pour désigner l'extase (cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, *Le Moyen Age*, 7e mille, Paris 1928, 179, note 2; F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris 1929, 176).

(136) S traduit *spiritus...unitur* par « wirt des menschen geist mit gote *ein dinc* », ce qui ajoute une teinte panthéiste.

(137) 1 Cor. 6, 17. Cf. plus haut, note 93.

(138) 2 Cor. 3, 18. S ajoute les paroles suivantes, qu'il attribue erronément à S. Paul : « und [wir] erschînen in dem selben liehte daz got ist ».

(139) Cf. *Comp* 183, 296, 306, 338 ; *Von der Erkenntnis der Wahrheit*, D M 367 s. S traduit *ut, licet...tamquam Deus* par « niht alsô daz er [der geist des menschen] got sî, und doch sî daz got ist (cf. Gul. a S. Theod., l. c., l. 2, c. 3, n. 15, P L 184, 348) ».

(140) 2 Cor. 6, 6.

(141) Cf. *Von der Offenb. und Erlösung*, D M 342; *Die vier Fittiche*, D M 357 ; *Von der Erkenntnis der Wahrheit*, D M 364. Déjà auparavant Guillaume de Saint-Thierry avait affirmé souvent que c'est l'amour qui cause cette union de l'esprit avec Dieu et cette transformation en l'image divine ; cf. L. Malevez, l. c., 186 s, 193-195, 264-269.

(142) La comparaison de la cire liquéfiée fut employée fréquemment

spicit, influens, similitudinis eius formam cui imprimitur aliquoties imitatur (143). De hac dicit beatus Bernardus (144) : « Est quaedam similitudo Dei in tantum propria, ut non tantum similitudo sed unitas nominetur : cum fit homo unus spiritus cum Deo, non tantum unitate idem volendi, sed expressiore quadam veritate virtutis aliud velle non valendi *a*). Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia efficit eam, — afficit enim spiritum hominis Spiritus sanctus — sed quia ipsa est ipse Spiritus, Deus caritas (145) : dum *b*) qui est amor Patris et Filii et unitas et suavitas, bonum et osculum, etiam amplexus et quidquid potest esse commune amborum in summa illa unitate veritatis [et veritate unitatis] *c*), hoc idem homini suo modo fit ad Deum, quod substantiali unitate Filio est ad Patrem vel Patri ad Filium ; cum [in] amplexu *d*) et osculo Patris et Filii mediam quodammodo se invenit bona conscientia; cum modo ineffabili et incogitabili fieri meretur *e*) homo Dei non Deus, sed *f*) tamen quod est Deus, ex gratia Deus, quod Deus est ex natura *g*) » (146).

a) M volendi ; *Gul. a S. Theod.* valendi ; S daz er [der mensch] niht anders willen gehaben mac wan gottes willen. Cf. *Comp.* 346 : « ut [anima]... solis uniatur divinis, nec volens nec *valens* aliud sentire nisi Deum ; *Erklärung des Vater-Unser*, fol. 237 a : « ...mache uns mit dir ein herze und ein geist, daz wir niht anders *müegen* gewellen wan daz du wilde ». — b) *Gul. a S. Theod. add.* per eum.— c) *Gul. a S. Theod.* veritatis et veritate unitatis ; S in der obersten einekeit der wârheit unde in der wârheit der einekeit. — d) M amplexa; *Gul. a S. Theod.* in amplexu ; S in dem umbevange. – e) M mereretur; *Gul. a S. Theod.* meretur ; S wirt. — f) M *bis* sed. — g) *Gul. a S. Theod.* sed tamen quod Deus est ex natura, homo ex gratia ; S wirt doch daz got ist unde wirt doch niht got ; unde daz got ist von natûre, daz wirt der mensch von gnâden mit im.

par les mystiques du moyen âge, pour exprimer la violence des feux de l'amour divin sur l'âme (P. Pourrat, l. c., 191, note 1).

(143) Cf. *Comp* 306, 338, 346, 351 ; *Die sieben Vorregeln*, D M 323; *Von der Erkenntnis der Wahrheit*, D M 368.

(144) Le long passage suivant ne provient pas de S. Bernard mais de Guillaume de Saint-Thierry, *Epist. ad fr. de monte Dei*, l. 2, c. 3, n. 16, P L 184, 349.

(145) S traduit : « wan *er selbe* [der menschen geist] der heilige geist ist, *ein got und ein minne* », ce qui altère le sens de Guillaume de Saint-Thierry et du frère David et peut être taxé de panthéisme. Cf. W. Preger, l. c., 18.

(146) C'est à tort que P. Pourrat, l. c., 195, trouve dans l'extrait de Guillaume de Saint-Thierry, dont il ne donne d'ailleurs pas une traduction tout à fait exacte, une saveur panthéiste : cf. L. Malevez, l. c. 200-202.

Huc autem usque nullis suis conatibus valet [p. 189 a] homo per se ascendere, sed solus Spiritus sanctus in lumine suo et amore illuc rapit spiritum hominis, ubi omnia quae hominis sunt silent et quiescunt, et sola ibi virtus divina operatur. Licet enim rationalis creatura ad cognoscendum Deum facta sit, tamen supra se non valet per se proficere, nisi ab illo a quo facta est quoque altius benigne sublevetur (147). Haec est enim rationalis creaturae naturalis dignitas, non quod per se divina comprehendere posset *a*), sed quod capax sit eorum, si divinitus admittetur *b*), quod non est alia aliqua creatura nisi ea quae facta est ad imaginem Dei. Talis igitur mentis excessus in Deum et illa unitas cum Deo est summa hominis perfectio in hac vita (148).

[*SEPTIMUS GRADUS ORATIONIS*].

Ultra hunc (149) ascendere ad septimum gradum, sublato *speculo* per quod *videtur* in hac vita, — *videtur* Deus *facie ad faciem* (150), *sicuti est*, quando perfecte *similes ei erimus* (151) — inusitatum est omnino omnibus *mortali carne* (152) gravatis. Tamen Apostolus Paulus, *vas electionis* (153), creditur illuc pervenisse in illo mirabili *raptu in paradisum* caelestem vel in *tertium caelum*; quod quia insolitum est homini, inde *c*) ipse dubitavit an tunc fuerit in carne vel extra (154). Sed et beata Virgo Maria creditur in statu comprehensionis fuisse in spiritu, cum [in] *mortali* adhuc esset *carne* (155); quod et de anima Dei et hominis Christi Jesu nullatenus licet dubitari, cuius *gloriam vidimus, gloriam quasi Unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis* (156).

Iste septimus gradus, qui et introitus est aulae cælestis, supra quem nullus est, cum omnes ibi *videant faciem Patris* (157), licet

a) *Melius* possit. — b) *Melius* admittatur. — c) M unde.

(147) Cf. *Die sieben Vorregeln*, D M 324.
(148) Cf. *Comp* 90 s.; Gul. a S. Theod., l. c., l. 2, c. 3, n. 15, P L 184, 348; l. 2, c. 3, n. 22, ibid., 352.
(149) Sc. sextum.
(150) 1 Cor. 13, 12.
(151) 1 Joan. 3, 2.
(152) 2 Cor. 4, 11.
(153) Act. 9, 15.
(154) 2 Cor. 12, 2-4. — Au moyen âge, on entendait le ravissement de saint Paul au troisième ciel comme une vision directe de l'essence divine (F. Vernet, l. c., 149).
(155) 2 Cor. 4, 11.
(156) Joan. 1, 14.

[non] indifferenter *a*), servatur sanctis, donec levati mole corporea, sine omni impedimento vel peccati vel corruptionis, libere possint volare ad summa sicut aquilæ et infigere puros oculos in splendorem vel in splendidissimum iubar aeterni *b*) solis, in amabilissimum et serenissimum vultum Dei omnipotentis.

Interim tamen adhuc magnum solatium putatur, si quando vel raro et raptim (158) ad sextum gradum admissi, saltem quasi pro foribus *c*) excubantes tenues scintillas (159) illius camini excipiunt, et quasi per rimas angustas exiles radios tanti splendoris [p. 189 b] aspiciunt (160); ex quibus metiuntur et suam inopiam in hac vita et illius patriae felicitatem (161). Unde et mox ad se reversi mirabili luctu doloris et desiderii afficiuntur et nimis in lacrimis et gemitibus resolvuntur, quod in huius exsilii aerumnis, velut in carcere, detenti a *d*) tanti gaudii felicitate tam longe exsulant, quam iam per contemplationis excessum aliquatenus gustaverunt (162). Unde et Propheta ingemiscens ait (163) ; Poculum *meum cum fletu misceban a facie irae indignationis tuae* etc. *e*). Videt *f*) enim quia ob peccatum hominis Deus indignatus est *g*) homini, a vultus sui visione [eum] et excluserat ; et relevatus in contemplationem malum carentiae visionis Dei clarius agnovit (164). Inde in ipsa *elevatione* sua elisum se doluit, et sic poculum divinae consolationis reversus ad se *fletu* maeroris *miscebat*. Hinc iterum alibi dicit (165) : *Ego dixi in excessu mentis meae : Proiectus sum a facie oculorum tuorum* etc. Bernardus (166) : « Nusquam enim deprehendet se melius modus humanae imperfectionis quam in lumine vultus Dei, in speculo divinae visitationis ». Qui enim

a) S aber underscheidenlîchen. — b) M aeternae. — c) M furibus; S türe. Cf. plus haut, p. 12. — d) M ad. — e) S. *om.* etc., *et add.* wan dû mich erhüebe ûf, unde hast mich her wider abe gestôzen (Ps. 101, 11). — f) *Melius* Vidit; S. sach. — g) *Melius* erat; S wart.

(157) Matth. 18, 10.

(158) Cf. S. Bern., *De diligendo Deo*, c. 10, n. 27, P L 182, 990.

(159) Cf. S. Bern., *Sermones in Cantica*, serm. 18, n. 6, P L 183, 862.

(160) Cf. S. Greg., *Moralia*, l. 5, c. 29, n. 52, P L 75, 707 ; S. Bern., l. c., serm. 57, n. 8, P L 183, 1053.

(161) Cf. S. Greg., l. c., l. 23, c. 20, n. 41, P L 76, 276.

(162) Cf. *Die sieben Vorregeln*, D M 324 ; S. Greg., l. c.; l. 23, c. 20, n. 43, ibid., 277.

(163) Ps. 101, 10-11.

(164) Cf. S. Greg., *Moralia*, l. 18, c. 41, n. 66, P L 76, 75.

(165) Ps. 30, 23.

(166) La citation n'est pas tirée de S. Bernard mais de Guillaume de Saint-Thierry, l. c., l. 2, c. 3, P L 184, 350.

illuc nondum pervenit non potest ita ardenter desiderare ibi esse vel hinc exire, quia, dum nescit illius vitae gaudia, minus etiam sentit huius exsilii damna (167), et quibuslibet vilibus contentus est qui maiora bona non novit. Unde et sancti, qui illius vitae laetitiam iam utcumque gustaverunt, tam ardenter eam desideraverunt et, pro ea adipiscenda, *incolatum* huius exsilii aegerrime tulerunt (168); atque, ut citius valerent, omnia tormentorum genera subire alacri mente optaverunt (169), scientes quod mox, ut deponerent huius *corruptibilis* corporis (170) sarcinam, *immarcescibilem perciperent* aeternae *gloriae coronam* (171). Ad quam nos perducat Jesus Christus, Dominus noster, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat gloriosus Deus in saecula saeculorum *a*). Explicit tractatus fratris David, Ordinis Fratrum Minorum. JACQUES HEERINCKX, O.F.M.

d) M *add. sed expunxit* Amen; S *add.* Doch swer den ȇrsten staphel des gebetes hât gänzlîch unde sie dar an üebet staete, der gewinnet die andern gar schiere. Wil er sich an den ȇrsten niht vlîzen, sô gewinnet er die andern nimmer. Der mensch sol rehte tuon als der burgaerin diern; diu richet des nahtes einen starken brant, ob das viwer erlesche, daz si doch viwer habe. Alsô sol der mensch sîne girde unde sîne verstantnüsse unde sînen muot und alle sîne sinne verrecken in die minne unsers hȇrren Jȇsu Kristi, ob iemen viwers gebreste, daz er doch selbe viwer habe.

Vil lieber mensch, ich hȇte ez gerne baz gemachet; leider nû ist ez mir gar vremde, wan ich enbin an dem ȇrsten staphel niht endlîchen. Hȇte ich die wîle gehabet unde die muoze ze derzît sô ez mir rehte war kom, sô hȇte ich ez doch endehafter gemachet; wan ez enist niemen sô sündic noch sô boese, im erschîne unser hȇrre doch etwenne; wan der wîssage sprichet, daz sich niemen vor sîner hitze unde vor sîner güete [glüete?] verbergen müge. Der heilige geist der sî mit in, der ein minnevluz dem vater hinze dem sune unde dem sune hinze dem vater ist und ein minnelîm ir beider einunge und ein küssen und ein umbevanc ir beider herzen; ein brunne aller heilekeit und ein unmâzen kreftiger ursprinc aller geistlîchen wünne unde kiuscher liebe, der ein ungemezzener vluz alle zît vliuzet von dem edelisten herzen des aller süezisten vater unde sîns ewigen sunes, unsers liebsten hȇrren Jȇsu Kristi. Von dem schepfet allez, daz in himelrîche und in ertrîche gotes gert, genuhtsam aller tugende und trôstes, al dar nâch und sich ieglîchez zuo im nahet mit lûterkeit und mit gerunge; wan mit disen zwein vüezen der lûterkeit unde der gerunge muoz man in erloufen; âne dise zwei mac in nieman erloufen noch begrîfen. Der mensch sol loufen als ein rise krefteclîchen im nach, sô erloufet er in schiere, unde komet zuo im, dâ ir in vindet unde dâ ir gar in im versinket unde versigelet werdet von ȇwen zen ȇwen ungescheiden ȇwiclîch. Amen.

(167) Cf. S. Greg., *Moralia*, l. 23, c. 20, n. 41, 43, P L 76, 276 s.
(168) Ps. 119, 5.
(169) Cf. *Comp* 230 s.
(170) 1 Cor. 15, 53.
(171) 1 Petr. 5, 4.

CONTEMPLATION ET SAINTETÉ

UNE REMARQUABLE MISE AU POINT PAR PHILOXÈNE DE MABBOUG († 523)

Une consultation théologique sur les rapports de la contemplation et de la sainteté, n'est certes pas chose fréquente dans l'antiquité. Autrement les théologiens modernes se mettraient sans doute plus facilement d'accord sur l'argument de tradition par rapport à ce problème. Il semble donc que le document dont nous allons parler ne peut manquer d'intéresser, puisqu'il traite explicitement ce sujet autour de l'an 500.

Il n'est pas totalement inconnu, bien que son texte original syriaque soit encore inédit. Une vieille version grecque en a été imprimée par trois fois, sans pour cela réussir à l'imposer à l'attention des érudits. Le cardinal Mai au tome VIII de sa *Nova Patrum Bibliotheca*, pars III, p. 156, écrit :

« Extant in codice vaticano graeco 391, f. 166-346, Isaaci syri ascetae primum et anachoretae, deinde Ninives episcopi, sermones ascetici 89 et mox loco nonagesimi prolixa eiusdem ad cionitam nostrum Simeonem epistola. Praedictos quidem sermones cum quatuor eiusdem epistolis edidit graece (nam auctor syriace scripserat ; quare et syrismorum vestigia in graeco remanent) a Patricio et Abramio abbatibus conversos, Lipsiae anno 1770 Nicephorus Theotokius, monachus antea, deinde archiepiscopus Slabinensis et Chersonensis, sedem Astracani tenentis... Verumtamen praedictorum sermonum libro quid postea factum sit, ignoro, etenim tota fere Europa quaesitum, nondum reperi ; et puto editorem exemplaria paene omnia in Graeciam et Moscoviam secum abstulisse. Missos itaque faciam hos sermones, sed epistolam negligere nequeo, longam atque praeclaram ; etsi unam ex illarum numero suspicari licet, quas graece Theotokius, nunquam tamen latine, quomodo nos facimus, vulgavit. Huius quidem epistolae utilitas prima est, quod ipsius Isaaci aetatem prodit, nempe sextum Christi saeculum... En igitur quantae aetatis auctores luce nos impertimur : qui et christianorum dogmatum concordiam, et fidei stabilitatem, et summum virtutis apicem, et contemplativae insuper scientiae theorias sublimes ostendunt ».

De l'ouvrage de Theotoki, inutilement cherché par le Cardinal Mai

dans toute l'Europe, l'Institut Pontifical Oriental possède deux éditions : celle de Leipzig 1770 et celle d'Athènes 1895. Dans cette dernière, seule la pagination est changée ; mais l'excellent « Index des choses dignes d'être retenues » a conservé les renvois aux pages de la première édition. Une comparaison entre les deux textes prouve la supériorité de celui de Mai. Theotoki (ou l'auteur de son manuscrit), trouvant la langue trop inculte, lui a fait de la toilette, plus d'une fois au détriment du sens. Mai au contraire a fidèlement conservé les « syrismes », par exemple au nº 20 : τὴν θείαν ἀγάπην, ἣν μυστικῶς ἐν ἀναχωρήσει τρέχεις ὀπίσω αὐτῆς·= Theotoki, p. 560 : ἧς ὀπίσω ἐν ἀναχωρήσει μυστικῶς τρέχεις. A tel endroit on croit entrevoir le brouillon du traducteur dans le texte de Mai, nº 19 : ὑπερηφανίαν ἐκτήσαντο καὶ πτῶσιν. καὶ τῇ πτώσει ἐγένοντο. Le syriaque ne porte « chute » qu'une fois avec la préposition « l » qui peut noter soit le datif soit l'accusatif ; le traducteur qui fait du mot à mot, commence par mettre καὶ πτῶσιν en accord avec ἐκτήσαντο, puis il s'aperçoit qu'il y a un autre verbe qui exige le datif : il se corrige aussitôt et met καὶ τῇ πτώσει ἐγένοντο. Theotoki supprime simplement ces derniers mots et s'éloigne par là de l'original syriaque. Il y a tout lieu de croire que le traducteur opérait sur un texte absolument pareil à celui du Vaticanus, car sa version concorde avec les leçons de ce dernier quand d'autres manuscrits s'en éloignent. Mais ce qu'il faut surtout remarquer c'est, dans l'ensemble, la fidélité et la justesse de vocabulaire de la version grecque. Nous signalerons quelques défaillances faciles à expliquer ; somme toute elles sont minimes.

Mai croyait sur la foi du titre que notre écrit était de « Saint Isaac » de Ninive, adressé à saint Syméon Stylite, et par conséquent du sixième siècle. Il y a là plusieurs erreurs. D'abord il faudrait restituer à Isaac sa qualité de nestorien ; puis, comme il vivait à la fin du septième siècle, conclure qu'il ne peut avoir correspondu avec Saint Syméon Stylite. M. J. B. Chabot a montré (1) que la lettre n'est pas d'Isaac de Ninive mais de Philoxène de Mabboug. Seuls les numéros 8-15 de l'édition Mai sont une interpolation provenant d'Isaac de Ninive.

Le mot « interpolation » n'est cependant pas tout à fait exact. M. Chabot n'a pas remarqué qu'une partie du document syriaque a été supprimée. Il faudrait donc dire « substitution ». Cette réserve faite, M. Chabot a raison, comme il est facile de s'en convaincre par le grand nombre de manuscrits syriaques qui contiennent la pièce et qui l'attribuent unanimement à Philoxène (2). La critique interne ne

(1) *De Sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, Lovanii, 1892, p. 12-15.

(2) Voir Wallis Budge, *Discourses of Philoxenus*, II. Londres 1894,

peut que confirmer, s'il en était besoin, ce témoignage qui paraît irrécusable.

Nous n'avons donc pas affaire à un catholique du septième siècle, mais à un monophysite, mort en 523. Si le cardinal Mai avait su cela, aurait-il encore écrit sa phrase admirative sur « la concordance des dogmes chrétiens, la stabilité de la foi, le sommet de la vertu, et les théories sublimes de la science contemplative » ? Félicitons-nous de son erreur qui nous met à l'aise pour rendre justice à la beauté de notre écrit. Puis rappelons-nous jusqu'à quel point ces monophysites sont hérétiques. M. J. Lebon l'a exposé dans un livre classique sur le Monophysisme Sévérien ; et peut-être reprendra-t-il cette question, de main de maître, quand il aura terminé ses éditions des textes théologiques qui s'y rapportent. De notre point de vue spirituel, nous ne pouvons dire qu'une chose, c'est que ces monophysites ont une doctrine parfaitement orthodoxe. Leur erreur christologique, leurs formules christologiques inadmissibles, n'ont aucune influence sur leur enseignement ascétique et mystique. Ils sont moins hérétiques que les nestoriens. L'erreur de ceux-ci provenait d'un certain penchant vers le rationalisme ; les monophysites auraient incliné plutôt vers un certain fidéisme ou fixisme exagéré des formules de foi. Toute proportion gardée, il y a entre eux une différence comparable à celle qui sépare les « orthodoxes » des protestants. Quoi qu'il en soit, le lecteur constatera que notre lettre à Patrice pourrait être signée du théologien catholique le plus exigeant.

Il n'est point besoin de présenter Philoxène de Mabboug. Qu'il nous suffise de renvoyer soit à Wallis Budge, *op. cit., II. The Life of Philoxenus*, p. xvii-xxxi ; pour sa foi, p. xxxi-xlviii : the creed of Ph. ; pour ses œuvres, p. xlviii-lxvi ; soit encore à Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 141-145 ; ou encore à Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Fribourg, 1924, p. 417-421.

Quelques considérations sont nécessaires pour apprécier la valeur de Philoxène comme écrivain spirituel. Bien que la plupart de ses œuvres, et surtout de ses œuvres ascétiques ou mystiques, soient encore inédites, nous pouvons entrevoir ses tendances grâce aux publications de Wallis Budge, de Vaschalde (3) et de M. le chanoine Lebon (4). L'évêque de Mabboug a un tempérament de lutteur in-

p. lix n° XLVI, où sont indiqués les manuscrits du Bristish Museum ; ajouter le Vaticanus Syr. 125 ; Berlin, Sachau 199.

(3) *Philoxeni Mabbugensis Tractatus de Trinitate et Incarnatione*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, series secunda, tomus XXVII, Rome 1907.

(4) Textes inédits de Ph. de M., Muséon 1930.

domptable; sans trêve il ferraille contre les « hérétiques », nestoriens ou partisans du concile de Chalcédoine; voire contre ses coreligionnaires monophysites, tels peut-être que le débonnaire Jacques de Saroug, qui prétendent « que les parties mauvaises de l'enseignement des hérétiques doivent être anathématisées, sans les repousser pourtant eux-mêmes avec toute leur doctrine (5) ». On doit recconnaître en lui un esprit puissant qui poursuit ses adversaires jusque dans leurs derniers retranchements. Très cultivé par ailleurs, il a lu et assimilé ou jugé les œuvres des grands théologiens d'Alexandrie comme celle des auteurs syriens.

D'où vient sa doctrine spirituelle? Il faudrait avoir ses écrits sur la prière, sur la virginité, sur l'humilité, sur la tranquillité de la vie monastique, sur les trois degrés de la carrière monastique, etc. En attendant que tout cela soit accessible, notons du moins qu'il connaît fort bien Evagre le Pontique. En écrivant aux moines Abraham et Oreste contre Etienne Bar-Sudaili (6), il affirme que celui-ci a pris chez Evagre la théorie du mouvement, essentielle dans son système. La préface du grand ouvrage sur la Trinité et l'Incarnation est un tissu de réminiscences évagriennes : on y rencontre l'ascèse comme chemin pour arriver à la gnose; la *praxis* appelée voie des commandements ; la rénovation spirituelle par la gnose, après que le vieil homme est tué (cf. Evagre, *Centuries*, suppl. 25) ; la connaissance des natures qui ne s'acquiert pas par l'étude ; et, distincte de la vue des objets, celle de leurs « raisons » ; la contemplation, par l'intellect, de sa propre nature (Evagre dit de son propre état) ; la charité antérieure à la gnose (Evagre, *Lettre à Anatolios*, PG. 40. 1221 c.; *Practicos*, I, 56); la pratique commençant par la foi (cf. Wallis Budge, *Discours*, II, III) et se terminant à la charité; la gnose commençant par la connaissance des natures et se terminant à la théologie, exactement comme dans Evagre. Et puis : « qui n'a pas vu Dieu, ne peut pas en parler », dit Evagre (*Cent.*, V, 26), ce qui interdirait à Philoxène d'écrire sur la Trinité... si la grâce n'était pas libre de conduire à la vision de la vérité par un autre chemin que celui de la science.

Il faut citer ces quelques lignes, parce qu'elles vont trouver leur application dans la vie spirituelle comme dans la théologie dogmatique (Vaschalde, p. 4 ; 10 de la traduction) :

« Illum igitur solum, qui hunc gradum assecutus est, decet de quaestione divinitatis disserere. Ego vero a vobis rogatus sum, cum in hac via ne incedere quidem inceperim, ut loquerer de iis quae in

(5) Wallis Budge, p. liv., n° XIX.

(6) Texte syriaque et traduction anglaise dans A. L. Frothingham, *Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*, Leyden 1886.

fine viae ponuntur, et de civitate illa ad quam via ducit (c'est-à-dire Jérusalem, cf. Evagre, *Cent.*, V, 88) et de omnibus bonis eius et etiam de Rege qui in hac civitate habitat. Sed quia gratia potest mentem per quamcumque vult semitam, et absque via laboris per aliam semitam fidei ad visionem veritatis adducere, cum fide tractabimus de iis quae per gratiam accepimus. Non enim per scientiam, quae ex amore spiritali tantum oriri solet, nunc disseremus, sed per motus fidei quae est initium viae morum ».

Par cette connaissance des théories d'Evagre (et sans doute d'Origène) Philoxène occupe dans l'histoire de la théologie spirituelle des Syriens un place tout à fait intéressante : le carrefour où l'antique spiritualité d'Aphraate et de Saint Ephraem, qui s'en tenait à la seule tradition évangélique, rencontre la philosophie. Jacques de Saroug, à la même époque, passe à côté d'elle sans lui accorder la moindre attention. Du moins ne reste-t-il pas trace d'influence philosophique dans ses œuvres publiées, dont « plus de quatre mille deux cents pages », par le seul P. Bedjan (7). Et quand lui aussi, comme Philoxène, écrit contre Bar-Sudaili, ce qui l'intéresse et inquiète, ce ne sont pas les spéculations de l'hérétique, mais uniquement ses erreurs sur l'éternité des sanctions d'outre-tombe (8). Philoxène au contraire attaque « la doctrine panthéiste de la consubstantialité de Dieu et de l'Univers matériel, la rédemption de tout ce qui existe par assimilation avec le principe divin ».

Il serait très utile de savoir la date des écrits de Philoxène. La lettre contre Sudaili doit être postérieure à celle qui nous occupe ici (9). Mais l'une et l'autre dénotent la même préoccupation modératrice. L'une s'oppose aux excès de la spéculation, l'autre à l'appétit inconsidéré de la contemplation : sur le terrain dogmatique comme sur le terrain mystique, nous avons affaire à un esprit pondéré qui, tout en admettant les données essentielles de la gnose origéniste, entend leur interdire de franchir les limites de l'orthodoxie et de la tradition. A. L. Frotingham le trouve d'une sévérité inexplicable à l'égard de Bar-Sudaili (10) : « Although they (les doctrines de B. S.) were expressed in bold language by Bar-Sudaili, yet, besides being in accord with the prevailing spirit of East-Syrian and Egyptian monasticism, how many famous teachers and doctors of the Church had supported the same doctrine?... it is upheld by the whole Alexandrian school, by Clement, Origen, and Didymos, by Gregory Nazianzen

(7) Voir l'avant-propos du cinquième volume des *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*.

(8) Frothingham, *op. cit.* p. 10-27.

(9) Voir notre article : L'influence du « Livre de saint Hiérothée ». à paraître dans *Orientalia Christiana*, juin 1933.

(10) Op. cit. p. 54.

and Gregory of Nyssa, by Nemesios, Synesios and others, and later by the School of Antioch, headed by Diodoros of Tarsos and Theodore of Mopsuestia. Among the East-Syrians even S. Ephraem can hardly be cleared from the stain of a moderate pantheism... » Inutile de relever toutes les confusions de ces phrases; la remarque sur saint Ephrem en particulier est délicieuse : c'est un bel exemple de l'habitude commune à beaucoup de gens qui s'occupent de mystique, de poser comme premier principe que « tout mysticisme est essentiellement panthéiste (11) ». Il semble évident au contraire que s'il faut chercher une influence extérieure pour expliquer l'attitude de Philoxène, c'est dans la doctrine d'Ephrem sur la foi que l'on trouvera la raison de son opposition aux excès soit dogmatiques, soit pratiques du mysticisme. Et qu'Etienne Bar-Sudaili ait, plus que tous autres, passé toutes les limites, c'est ce que tout le monde peut constater depuis la publication du livre d'Hiérothée (12).

Voilà donc la mentalité théologique de Philoxène : fermement attaché à la tradition syrienne qui appuie plus qu'aucune autre sur la foi, il a cependant l'esprit assez ouvert pour recevoir les spéculations alexandrines, à condition qu'elles ne fassent pas tort à la simplicité, qui est la mère de toutes les vertus et de la foi elle-même (13).

Sur le domaine pratique, de la vie et de la perfection chrétienne, si nous n'avions que les treize discours sur « la manière d'arriver à l'amour spirituel d'où naît la perfection », nous pourrions croire que celle-ci consiste tout entière dans la lutte contre les passions. Cette tendance à la pratique est si nette dans ce « traité systématique » (Prologue) que Wallis Budge s'est imaginé que Philoxène voulait simplement reprendre sous une forme plus moderne le vieil ouvrage d'Aphraate (p. lxxiv). Mais Bardenhewer a raison de rejeter cette idée (14). Nous avons vu que notre auteur connaît Evagre; il n'est pas le moins du monde ennemi de la contemplation, ni de celle enseignée dans les « Apophtegmes ». la μνήμη θεοῦ (15), car : « le disciple de Dieu doit tâcher d'avoir le souvenir de son Maître Jésus-Christ implanté dans son âme et de méditer sur lui jour et nuit » ; ni de celle, plus philosophique, qui commence à la « contemplation naturelle » et se termine à la « science de la Sainte Trinité ». Mais voyons comment il va concilier tout cela.

Comme nous l'avons dit, la version grecque, selon l'édition Mai,

(11) Wensinck, *Mystic Traatises by Isaac of Niniveh*, Amsterdam 1923, p. XXVI.

(12) F. S. Marsh, *The Book of the Holy Hierotheos*, Londres-Oxford 1927.

(13) Wallis-Budge, Discours V.

(14) *Geschichte*, IV, p. 419.

(15) Discours I, p. 6, 4 de la traduction.

est fidèle dans l'ensemble; nous aurons recours cependant au texte syriaque, d'après le Vaticanus 125.

Le moine Patricius d'Edesse avait posé à l'évêque de Mabboug plusieurs questions :

1) S'il faut que tous les commandements de Notre-Seigneur soient observés effectivement, et s'il n'y a aucun moyen que soit sauvé celui qui ne les observe pas (16).

2) S'il convient que nous nous éloignions de tout ce qui excite les passions en nous, et si l'on doit estimer victoire un changement de cette sorte, ou purification de l'âme le fait de fuir la guerre, d'opter pour la tranquillité.

3) Si l'on fait quelque chose pour la pureté de l'âme, et que par là on scandalise les autres, doit-on éviter cette action ?

(Ce sont ces deux dernières questions, avec les réponses, que la version grecque omet).

Pourquoi Patrice posait-il ces questions ? Il n'est pas difficile de le deviner, par la réponse de son correspondant. Alors que le moine d'Edesse semblerait, d'après ce questionnaire, ne pas avoir parlé explicitement de contemplation, Philoxène va en traiter à travers toute sa longue dissertation. D'où peut bien venir à un moine l'idée étrange de rêver d'un moyen de se « sauver » (« se libérer »), sans observer les commandements ? Philoxène lui fait bien remarquer que c'est déjà trop de poser la question, « car si ce sont des commandements, il faut les garder ; sans cela ils n'auraient pas non plus été donnés par Notre Sauveur ». C'est sans doute que Patrice avait derrière la tête une idée spéciale du « salut » ou de la « libération ». Il entendait par là l'*apathia*, « dont la fille est la charité, laquelle est la porte de la gnose naturelle que suit la théologie et la dernière béatitude (17) ». Le questionneur avouait du reste cette préoccupation à son consulteur; et toute la réponse la suppose. Le chemin est si long, d'aller à la pureté par la pratique de tous les commandements, et la contemplation si désirable ! N'y aurait-il donc pas un raccourci ? Par exemple, la vie érémitique : et nous voici à la seconde question. Ne vaut-il pas mieux « fuir la guerre », en s'éloignant de tout ce qui fait constater que les passions ne sont pas mortes en nous ? Ne suffit-il pas qu'elles soient assoupies, faute d'excitation extérieure ? Faut-il vraiment extirper jusqu'à la racine ? Encore une fois n'y a-t-il pas un moyen court ? Au reste, quel que soit le détail des questions posées, en définitive la grande difficulté de Patrice, Philoxène nous la dit par les propres termes de la lettre venue d'Edesse : « la pratique des com-

(16) Le manuscrit de Berlin, Sachau 200 omet ici la négation ; mais le Vaticanus l'a, comme la version grecque.

(17) Evagre, *Lettre à Anatolios*, PG. 40. 1221.

mandements [c'est là tout simplement un synonyme d'ascèse] m'est un obstacle pour la contemplation » (Mai, n° 31). Patrice eût été d'accord avec ceux qui parlent d'*ascéticisme*.

Mais il s'adresse à un théologien qui connaît « l'ordre de la tradition » (Mai, n° 17), et les dangers où périssent ceux qui ne s'y tiennent pas en toute humilité. Nous allons analyser sa réponse, en nous référant, pour la commodité du lecteur, aux numéros de de l'édition de Mai.

Après un préambule — l'inévitable protestation d'incapacité — Philoxène entreprend de démontrer la nécessité de la « pratique des commandements ».

1) Le Seigneur n'a rien dit ni fait d'inutile. Il faut donc garder tout ce qu'il a ordonné.

2) D'autant que le but des prescriptions divines (18) est de nous ramener à l'état d'innocence première. Elles sont la seule médication des maladies de l'âme.

3) Il faut arriver à la charité; or elle présuppose la santé de l'âme laquelle ne s'acquiert que par l'ascèse.

4) Car distinguons bien la charité spirituelle, aboutissement de la praxis, des motifs inférieurs : crainte ou espérance, qui inspirent la plupart des gens.

5) Et il faut observer *tous* les commandements, comme le prouvent les paroles mêmes du Maître : Mt. 5, 19. Aucun moyen par conséquent d'échapper à l'inéluctable nécessité de l'ascèse.

Objection. — Dieu n'est-il pas libre cependant de donner à quelqu'un la pureté de l'âme (sous-entendez la contemplation), sans cette fastidieuse ascèse?

A cela Philoxène répond par une distinction très intéressante; citons son texte : « Ne va pas dire que Dieu peut, même sans la pratique effective des commandements, nous faire le don gratuit de la purification de l'âme. Car ce sont là les jugements du Seigneur, et l'Eglise ne nous enseigne pas à demander pareilles choses. Les Juifs au temps de leur retour de Babylone à Jérusalem, marchèrent *dans le chemin battu de la nature*, et rentrèrent ainsi dans leur ville sainte, et virent les merveilles du Seigneur. Ezéchiel au contraire fut ravi dans une révélation au-dessus de la nature et arriva à Jérusalem; et dans cette révélation divine il contempla la rénovation qui devait s'accomplir en elle (19).

(18) Mai note très justement : « Loquitur praesertim de consiliis divinis ». Il eût été encore plus exact de dire que « pratique », « garde des commandements », « vertus », etc., sont parfaitement synonymes d'ascèse; cfr M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, p. [8].

(19) Bien que Philoxène parle de Babylone, il semble qu'il y ait ici

En termes plus courts : absolument parlant, Dieu est libre de donner la plus haute contemplation à qui il veut. Mais dans sa liberté il a fixé *à la nature humaine* un seul chemin pour y aller : la pratique. Quoi qu'il en soit par conséquent des possibilités divines, nous n'avons pas à y compter, ni à y faire appel dans la prière, mais à nous soumettre à la loi de notre condition. C'est bien ce que signifie Notre-Seigneur au jeune homme riche : Evite le mal ; et puis quitte tout, prends ta croix, et me suis (20). Donc, de tout le désir que nous avons des biens spirituels, appliquons-nous à l'ascèse, non pas par crainte, ni par intérêt, mais par charité : si la voie est dure, l'aboutissement, la charité, fait goûter d'ineffables douceurs, « quand l'amour de la justice nous dévore le cœur » (nº 5).

Et cette première distinction entre la voie normale (nº 4), conforme aux lois de notre nature, et les voies extraordinaires dont Dieu seul est juge, amène notre théologien à en faire une seconde, plus importante encore : « Je ne dis pas cependant qu'il n'y a jamais eu personne, soit parmi les anciens, soit parmi les plus récents, qui sans la garde des commandements soit arrivé à la pureté et ait été gratifié de la contemplation spirituelle ; mais à mon avis, quiconque n'a pas observé les commandements, et marché sur les traces des bienheureux apôtres, ne doit pas non plus être appelé un saint » (nº 5).

Contemplation et sainteté sont donc deux choses différentes. Différentes aussi, semble-t-il, la pureté nécessaire et suffisante pour la contemplation, et la « santé de l'âme » qui ne se recouvre que par les travaux de l'ascèse. Sans doute, en règle générale, de par les lois de la nature, elles se tiennent et se suivent ; mais à ces lois il peut y avoir des dérogations, et cette possibilité suffit pour que l'on doive chercher la preuve de la sainteté ailleurs que dans la présence de la contemplation : dans les vertus. Nous trouverons plus loin une autre raison encore de les distinguer.

Ici s'insère la réponse à la seconde et à la troisième question de Patrice. Philoxène ne s'y attarde pas longtemps, et nous pouvons résumer encore ses considérations :

Faut-il s'éloigner de ce que qui excite les passions ? Assurément ; mais cela ne suffit pas. Il faut déraciner les passions elles-mêmes et pour cela, se surveiller toujours et lutter sans cesse. Ce ne sont pas seulement les passions qu'il faut fuir, « mais s'il se peut même ses propres sens, pour demeurer auprès de l'homme intérieur, et là, rester solitaire dans le travail incessant de la vigne du cœur ; de ma-

un souvenir d'ORIGÈNE, *In Exod. Hom. 27* où sont décrites toutes les étapes de ce « chemin battu de la nature ».

(20) Ceci prouve bien que la « pratique des commandements » s'étend à toute l'ascèse.

nière à justifier pleinement le nom de moine, autant en secret qu'au grand jour ». Evagre avait écrit dans la Préface du *Grand Antirrhétique* (21) : « Il ne faut pas présenter au tribunal du Christ l'homme-moine, mais l'esprit-moine : l'homme-moine est celui qui évite le péché d'action ; l'esprit-moine est celui qui évite le péché des pensées... » Et il avait encore distingué deux « états paisibles » (22), deux sortes d' « apathia », une parfaite et une imparfaite (23) : ce sont les mêmes idées que Philoxène envoie à son correspondant.

Faut-il omettre ce qu'on avait résolu de faire pour avancer dans la pureté, lorsque d'autres s'en offusquent ? Ici Philoxène répond résolument : Non. La faute en est aux autres, du moment que notre intention est pure et l'œuvre bonne.

Mais il a hâte de revenir au sujet principal : La vie érémitique, avait dit son correspondant, favorise la pureté ; mais elle empêche l'observation de certains commandements, en particulier de ceux qui ont trait à la charité fraternelle. Que faire par conséquent ? La doctrine même des maîtres me laisse dans l'embarras : Saint Basile ne loue-t-il pas tantôt la vie commune, tantôt la vie solitaire ? Patrice d'Edesse avait évidemment un fort penchant pour l'anachorétisme, plus favorable aux expériences mystiques. Pour un peu il accuserait saint Basile et saint Grégoire d'avoir fait l'éloge du cénobitisme, tout en préférant ponr eux-mêmes la solitude (n° 5, 6). Erreur historique, répond d'abord Philoxène : ces saints ont commencé par vivre dans les régions habitées (24) et par pratiquer les commandements..., visiter les malades, etc...; et après qu'ils eurent ainsi pratiqué les commandements, quand leur esprit toucha à l'immobilité première (25), alors ils allèrent dans la paix du désert... et devinrent contemplatifs... »

La solitude est donc bonne, comme la contemplation qu'elle facilite ; et si la contemplation était le but dernier, il faudrait opter pour

(21) Frankenberg p. 475.
(22) *Praticos* II. 57. PG. 40. 1248 B.
(23) *Ibid.* II, 60.
(24) La version grecque dit ἐν εἰρήνῃ, et Mai « in pace » ; le traducteur n'a pas compris le mot syriaque schajna, tout comme le P. Zingerle (*Monumenta Syriaca* I. p. 19, à propos d'un passage de saint Ephrem, sur les solitaires, ibid. p. 12, vers 475 sv.) se trouve fort embarrassé par sa version littérale : « Pax, in qua iniquitas est eorum precibus servatur ». Si recte intelligo, dit le savant bénédictin, locus sic interpretandus est : Etiam cum suo damno pacem servant, malunt iniquitatem pati quam pacem frangere ». Après beaucoup d'hésitations, il finit cependant par trouver le vrai sens : « Regio habitata, in qua iniquitas dominatur, eorum precibus recte constituitur ».
(25) Cf. Evagre, Cent. VI. 19 et suppl. 53.

la solitude, inconditionnellement. Mais le but c'est la sainteté, la santé de l'âme, et non pas seulement cette pureté illusoire qu'un auteur appellera plus tard τῶν παθῶν ἀνενεργησία (26); il faut non pas seulement apaiser ou assoupir les passions, mais les déraciner. Et pour cela, un seul moyen : la pratique des commandements. Autrement le désert expose à l'illusion ; il endort bien les passions, mais il ne les détruit pss ; tout comme la maladie modère momentanément la violence de leurs attaques. Bien mieux, les passions se combattent entre elles : la vaine gloire peut inhiber les mouvements de la concupiscence charnelle. L'une et l'autre n'en demeure pas moins un vice. D'où il suit que la solitude ne saurait être recommandée à tous indistinctement, ni à personne avant qu'il ait réalisé les conditions pour en tirer avantage en vue de la contemplation, sans dommage pour la vraie sainteté.

Nous avons dit que la pureté de l'âme est différente de la santé de l'âme, comme l'assoupissement des passions et leur mortification totale. Philoxène n'a cependant admis cela que provisoirement, pour entrer dans la mentalité de son correspondant. Il va maintenant redresser ses idées. « Si (le moine) n'a pas vaincu ses passions, comment peut-il rêver de pureté ?... Car les passions sont une porte fermée devant la pureté. Si l'on n'ouvre pas la porte, on n'entrera pas dans la demeure chaste et nette de la pureté » (nº 16), de la « *vraie* pureté » nº 17).

Quoi d'étonnant dès lors que l'on n'éprouve pas dans la prière cette παρρησία (27), ce sentiment de confiance, de sécurité, de familiarité avec Dieu, de certitude d'être exaucé ? Ce bienheureux état est au-dessus non seulement des passions, mais encore de la pureté elle-même. Ne nous leurrons donc pas, et tenons-nous en à l' « ordre de la tradition » (28), que voici : « l'endurance contrebat énergiquement les passions pour (arriver à) la pureté ; si donc l'âme triomphe des passions, elle conquiert la pureté ; la pureté, à son tour, si elle est véritable, fait que l'esprit jouisse de la « parrhesia » à l'heure de la prière » (nº 17).

Ici Philoxène se pose lui-même une question. Nous l'avons entendu déclarer que l'Eglise ne nous enseigne pas à demander à Dieu de nous donner la pureté par des moyens qui sont « au-dessus de la la nature ». Il s'agissait là de la pureté telle que l'entendait Patrice, distincte de la « santé de l'âme » qui s'obtient par la guérison des

(26) Hesychius, *Cent.* I. 76. PG. 93. 1504 B.

(27) Ce terme technique de la spiritualité grecque a passé en syriaque.

(28) Le mot syriaque, comme le grec διαδοχή, peut aussi signifier « succession », « enchaînement ». La version grecque dit παράδοσις.

passions. Mais si l'on confond ces deux choses, pureté et santé de l'âme, — comme de fait elles doivent s'identifier, — est-il encore défendu de les demander dans la prière ? Non pas assurément, puisque l'Ecriture et les Pères nous y exhortent. Mais il les faut demander en toute humilité, c'est-à-dire en se soumettant aux volontés de la Providence paternelle de Dieu, pour ce qui regarde le choix des moyens. C'est-à-dire encore, puisque ces moyens sont déjà déterminés, au moins dans l'ensemble, en nous adonnant à la pénitence de nos fautes, en nous persuadant que nous sommes des pécheurs et avons grand besoin de miséricorde ; en nous disant, même lorsque nous avons fait tout notre devoir, que nous sommes de méchants serviteurs. Il est inadmissible qu'un malade demande à son père de le faire roi ; qu'il songe à sa guérison ! Ainsi lorsqu'il s'agit de la vie la vie spirituelle, la dignité royale de l'âme présuppose sa santé. C'est donc celle-ci qu'il faut demander et travailler à obtenir, et non pas des dons indépendants d'elle (29).

Et quand nous l'aurons obtenue, il faudra encore faire comme saint Paul : ne pas nous en faire accroire, mais nous souvenir toujours de nos péchés passés (30), et nous estimer les pires de tous les hommes. Après avoir été élevé au troisième ciel, Paul ne songe même pas à tous ses mérites, mais il se declare indigne du nom de disciple ; il réduit son corps en esclavage, pour n'être pas réprouvé. On dira peut-être qu'il a bien aussi raconté de grandes choses sur son propre compte ; mais il avoue lui-même qu'en cela il agit comme un insensé, et non pas selon le Seigneur. Voilà la règle à suivre. Ne demandons donc pas des grâces, que le grand apôtre ne désira même pas après toutes les faveurs extraordinaires qu'il avait reçues. « Je t'en conjure, o saint homme, que pareille chose ne te vienne même pas en pensée. Mais acquiers plus que tout la patience en tous événements ; et dans une grande humilité, dans la contrition du cœur, par les actes et par les pensées, demandons à Dieu la rémission de nos dettes et l'humilité du cœur » (n° 18).

Il faut traduire tout entier le numéro 19 : « Un saint à écrit : Quiconque ne se répute pas pécheur, sa prière n'est pas agréée de Dieu. Que si tu dis que certains des Pères ont écrit sur ces choses : sur ce qu'est la pureté de l'âme, et la santé de l'âme, et l'apathia, et la contemplation de soi-même (31), ce n'est pas pour que nous, nous

(29) Voir la définition de la βασιλεία, dans Evagre, Cent. Suppl. 44.

(30) C'est exactement ce que dit Evagre, *Practicos* I. 22. PG. 40, 1228 AB. Cfr Cent. V. 86.

(31) Τῆς ψυχῆς dit la version grecque. Le syriaque est équivoque. Mais il y a ici une allusion évidente à Evagre, par ex. Cent. II. 15, 62. Cfr encore Isaac de Ninive (J. B. Chabot, *De Sancti Isaaci Ninivitae*

cherchions ces choses avec l'anxiété de l'attente, hors de leur temps, qu'ils en ont écrit; puisqu'il est écrit que le royaume de Dieu ne vient pas selon l'attente de l'observation (32). Et ceux qui se sont trouvés dans cette intention (33) y ont gagné l'orgueil et la chute. Quant à nous, établissons le lieu de notre cœur dans les œuvres de la pénitence et dans les mœurs qui (nous) rendent Dieu propice ; et les choses de Dieu viendront d'elles-mêmes, si le lieu de notre cœur est pur et sans tache. Mais de chercher, nous, ces grands (dons) de Dieu avec anxiété [comme plus haut = παρατήρησις]. c'est là chose réprouvée dans l'Eglise de Dieu. Ceux qui l'ont entreprise, y ont gagné l'orgueil et en sont venus à la chute (34). Ce n'est pas un signe que l'on aime Dieu, mais une maladie de l'âme. Et comment nous, chercherions-nous les (dons) sublimes deDieu, tandis que le divin Paul se glorifie dans ses tribulations, et pose (en principe) que c'est la participation à la passion du Christ qui est les (dons) sublimes de Dieu? ».

Patrice avait encore écrit que « son âme aimait à aimer Dieu mais qu'elle n'était point parvenue à aimer vraiment. Aussi la solitude lui était-elle chère, parce qu'elle commençait à produire en lui la pureté du cœur, et lui rendait plus fervent le souvenir de Dieu ». Fort bien, répond Philoxène, si tout cela est exact. Mais j'aurais préféré cependant que tu ne l'eusses pas écrit. Rien de tout cela n'est dans l'ordre. Si tu l'as raconté pour consulter, il y avait une autre manière de poser la question. Avouer que l'on n'a pas encore la « parrhesia » au temps de la prière, parce que les passions ne sont pas domptées, et puis dire que l'on aime à aimer Dieu, c'est déraisonner. C'est oublier un des plus importants postulats de la théologie alexandrine, condensée en formules brèves par Evagre, savoir : que la charité ne se trouve qu'au terme de la « voie des commandements (35) ». De là la sévérité de Philoxène sur ce point : il ne concède même pas à son

vita, scriptis et doctrina, p. 102), passage que M. Chabot traduit exactement : « Operatio spiritualis est actio sine sensibus ; et haec est quae describitur a Patribus : ut scilicet quando mentes sanctorum assequutae sunt *contemplationem suae substantiae*, e medio tollatur crassitudo corporis et proinde visio fiat spiritualis » ; tandis que la prudente traduction de Wensinck (*Mystic Treatises by Isaac of Niniveh*, p. 203) : « personal contemplation » semble bien indiquer que le savant orientaliste hollandais n'est pas au fait des théories mystiques de son auteur.

(32) Luc 17, 20.

(33) Le texte du Vaticanus dit « ceux qui ont trouvé », mais il semble qu'il faille faire la légère correction supposée par la version grecque.

(34) Voir plus haut p. 172.

(35) Evagre I. 56, PG. 40. 1233: πέρας πρακτικῆς ἀγάπη.

correspondant le droit de dire qu'il « aime aimer Dieu ». De deux choses l'une : ou cette façon de parler signifie quelque chose, et c'est encore trop, tant que l'on n'est pas arrivé à l'apathia ; ou c'est une vaine formule, et alors ce n'est point la peine de s'appeler Patrice d'Edesse ni d'être reclus pour parler sans rien dire : les mauvais chrétiens en font autant, et les hérétiques, et même les païens.

A travers toutes ces considérations, et jusqu'à la fin de la lettre perce toujours le même souci de rappeler à l'inéluctable ascèse une âme qui voudrait brûler les étapes. Et toujours aussi revient la même distinction entre les possibilités de la grâce sur lesquelles il ne faut point compter, et la voie normale qui passe « par les durs travaux de la pratique ». « Tu sais bien, mon cher, que si la partie passionnée de l'âme n'est pas au préalable guérie et renouvelée et sanctifiée — et cette guérison s'opère par la conduite spirituelle — elle n'acquiert pas la santé et n'est pas délivrée de la souffrance qui résulte des créatures qu'elle rencontre. Or cette guérison se fait tantôt par la grâce, comme pour les bienheureux apôtres qui par la foi ont été rendus parfaits dans l'amour du Christ ; tantôt c'est par la voie normale que l'âme reçoit la santé. Car celui qui par le service des commandements et par les durs travaux de la véritable ascèse a vaincu les passions, évidemment c'est celui-là qui a acquis la santé de l'âme régulièrement » (nº 21).

Et dés lors suivent aussi normalement les conséquences : « Lorsque l'intellect est renouvelé et le cœur sanctifié, tous les mouvements de désirs qui surviennent en lui, se meuvent selon la nature du monde (nouveau, spirituel) dans lequel il entre. D'abord s'émeut en lui l'amour des choses divines ; il désire la communion avec les saints anges, et les révélations des mystères de la science spirituelle ; l'intellect devient sensible à la science spirituelle des êtres ; et puis l'aube de la contemplation relative aux mystères de la Trinité Sainte se lève dans les mystères de l'adorable Economie de Dieu en notre faveur. Et alors il est uni à la plénitude de la connaissance des espérances à venir » (nº 21).

D'où vient, au fond, cette nécessité de l'absolue pureté pour la contemplation ? De la nature même de la contemplation. Pour la comprendre, il faut distinguer deux sens du terme « intellectuel ». Notre langage moderne entend par là avant tout le domaine des abstractions, ouvert à tout animal raisonnable dans la mesure de son « intelligence » et non pas dans la mesure de sa perfection morale. Cette « science » là, profane, séculière, laïque, indépendante de la moralité, les écrivains mystiques orientaux la connaissent bien, mais depuis Clément d'Alexandrie (36), et même depuis saint Ignace d'An-

(36) Strom. III. V. 44. Stählin p. 216.

tioche (37) ils distinguent soigneusement cette γνῶσις ψιλή (38) de la gnose véritable qui est intellectuelle dans un sens bien supérieur : dans le sens où « intellectuel » égale « spirituel ». L'intellect n'est pas vraiment lui-même, tant qu'il demeure dans le brouillard des passions Pour qu'il voie clair, il lui faut revenir à la « nature », à la santé qui s'appelle d'un mot l'*apathia* (39). Alors seulement il percevra les réalités, tandis que jusque-là il se payait de mots et de conceps abstraits. La gnose véritable est une perception directe, une expérience mystique, une opération des « sens intellectuels » ou spirituels (40). Au plus haut degré, elle se confond avec l'union à Dieu et se symbolise par saint Jean dans le sein du Maître (41).

Nous comprendrons maintenant les phrases suivantes de Philoxène : « Si l'âme pouvait, tant qu'elle se trouve dans la région des passions, aimer Dieu véritablement, il lui conviendrait tout à fait d'interroger et de s'informer sur les mystères du monde de l'esprit. Mais il est clair que les enseignements et la science embarrassés de passions ne profitent pas, et ne réussissent pas à ouvrir la porte fermée devant la pureté. Mais si les passions sont enlevées de l'âme, l'intellect s'éclaircit (42) ; il se tient dans la région pure de la nature, et il n'a point besoin de poser des questions, d'autant qu'il voit nettement les biens qui se trouvent dans sa région propre. Car de même que les sens extérieurs ne perçoivent pas par enseignement et interrogation la nature des objets qui leur sont apparentés (43), mais que chacun des sens la perçoit naturellement et sans question dès qu'il la rencontre, sans l'intermédiaire d'un enseignement entre le sens qui perçoit et l'objet perçu — tu auras beau parler à un aveugle de la gloire du soleil et de la lune et du cours des astres et de l'éclat des pierres précieuses : son oreille seule reçoit et distingue et comprend leur beauté, tandis que sa science et son discernement demeurent loin de la jouissance de leur vue ; — de cette même manière raisonne aussi sur

(37) Voir J. Lebreton, dans les *Recherches de Science Religieuse*, 1925, p. 413-414.

(38) Evagre, *Cent. IV*. 6.

(39) Evagre, *Cent. V*. 66.

(40) Il a fallu tout le laïcisme des érudits modernes pour interpréter la gnose d'Origène dans un sens purement rationnel. On ne peut au contraire qu'approuver et admirer la clairvoyance de W. Völker qui vient enfin de faire entendre un autre son de cloche, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, chapitre II.

(41) Origène, *Comm. in Joannem*, XIX, 4 et XXXII, 20.

(42) Cfr Evagre, *Cent. V*. 12. 15.

(43) Mai écrit par un barbarisme : συγγενόντων et traduit : quae sese sibi obiiciuntur (sic !) ; Theotoki : συγγενομένων. Il faut lire συγγενῶν).

la vision de la contemplation spirituelle et sur l'ouï-dire de la contemplation spirituelle (44). L'intellect *voit* les réalités cachées de l'esprit, s'il se maintient dans la santé de sa nature (45). Il devient par conséquent voyant de la gloire du Christ, et non pas interrogeant et apprenant. Il jouit de la douceur des mystères du monde nouveau plus haut que (ne peut aller) la liberté de sa volonté, à proportion de la ferveur de sa foi et de son espérance dans le Christ » (n. 22) (46).

Entre les numéros 22 et 23 de Mai la division est malheureuse : elle coupe au beau milieu le raisonnement et la phrase de l'auteur. Rien de plus logique que le développement de Philoxène. Après avoir dit que l'intellect doit, pour contempler, revenir à sa nature, par la purification, il va nous livrer sa pensée sur cette nature de l'intellect. Sa caractéristique c'est l'*unité*. Purification égale unification. C'est à se demander si l'évêque syrien a lu Denys. Mais il suffit qu'il ait lu Evagre (47) et le traité de « Nil » sur la prière. Pour s'unifier l'intellect doit fuir les impressions multiples des objets extérieurs et vivre retiré « auprès de l'homme intérieur ». « Si l'intellect fixe sa vue au-dedans sur l'homme intérieur, là où il n'y a point d'objets divers à saisir par des similitudes variées, mais où le Christ est tout en toutes choses (n° 22), il est clair que l'intellect reçoit la contemplation simple (48) ; et rien, autant que celle-ci, ne donne à l'âme des délices (49) et la « parrhesia » au temps de la prière. C'est qu'elle est l'aliment propre de sa nature ; et lorsque l'intellect se tient dans la région de la science véritable, il n'a pas besoin d'interroger, parce que, de même que l'œil du corps n'interroge pas et pourtant voit le soleil, de même aussi l'œil de l'âme ne scrute pas et pourtant voit la science de l'esprit ; de même encore la contemplation mystique que toi, o saint homme, tu désires, est révélée à l'intellect après le

(44) La version grecque omet ces derniers mots.

(45) Cfr Evagre, *Cent. V.* 73.

(46) La traduction de Mai fait ici un contresens : ...huius novi mundi superni in libertate voluntatis ; le texte grec est parfaitement exact, mais il signifie comme le syriaque : supra libertatem voluntatis. Nous verrons plus loin que ces mots sont dirigés contre les messaliens et affirment la nécessité de la grâce, même dans la voie « normale » de la contemplation. Cfr Evagre, *Cent. V.* 79.

(47) *Cent. V.* 60. 63.

(48) Le mot français « simple » est équivoque, rendant aussi bien le grec ψιλός = syr. schekhima que ἁπλοῦς = peschita ; ce sont cependant des notions aussi contraires que possible : la science profane est simple, par pauvreté, parce qu'elle demeure inférieure à la nature même humaine ; la contemplation vraie est simple, par approximation et union à la richesse infiniment simple de Dieu.

(49) Citation textuelle d'Evagre, *Cent. III.* 64.

recouvrement de la santé de l'âme (50). Mais de (chercher à) apprendre, par l'étude et la scrutation, des mystères de cette sorte, c'est ineptie d'âme (51) ».

Conclusion pratique : il n'y a donc pas à compter sur l'effort mental ; sans la purification ascétique, l'œil de l'âme est aussi aveugle par rapport à la contemplation que l'œil corporel atrophié par rapport à la vision sensible. Il n'y a d'espoir que dans les vertus acquises par les travaux de l'ascèse : celle du corps : jeûne, veille, exercices de toutes sortes, et celle de l'âme : service divin, patience, « destruction des pensées (52) », lecture des saints livres, prière continuelle. Et voici des pensées tout évagriennes : « Attache ton intellect par la lecture et la méditation des Ecritures » : Evagre avait dit presque dans les mêmes termes : « Ce qui fixe l'intellect distrait c'est la lecture et la veille et la prière » [*Practicos*, I, 6]. Philoxène continue : « Par l'assiduité à la prière et à la demande et à la méditation... arrache de ton cœur toute image et toute représentation...» tout comme le « Nil » du *De oratione* [cap. 67] ou celui du *De malignis cogitationibus* [cap. 24, PG 79, 1228], deux écrits que les syriens ne connaissent que sous le nom d'Evagre. Et d'accord avec le même docteur, notre auteur affirme à nouveau que tout notre effort doit aller à obtenir le but de la « *praxis* » qui est la charité (n° 24). Et la définition de la *théoria* : « La *théoria* est une vie spirituelle de l'intellect qui admire (53) (= extase) et comprend tout ce qui est et qui sera ». Evagre [*Cent.*, III, 42] avait dit : « C'est la science spirituelle de tout ce qui est et qui sera... ». Et voici la contemplation de la Providence, comme dans Evagre [*Cent.*, I, 27]. Et encore le « monde nouveau », parce que « par la croissance de la gnose, les mondes changent » [*Cent.*, II, 17]. Et enfin ce rappel presque textuel de *Cent. Suppl.*, 23 : « Par les révélations de l'Esprit il est élevé de science en science et de contemplation en contemplation et d'intellection en intellection... » (n° 25). Et ainsi par toutes sortes de vicissitudes, des hauts et des bas, on parvient finalement à la contemplation de la Sainte Trinité (n° 26).

Il y a en effet trois espèces principales de contemplations : deux qui portent sur les créatures soit corporelles soit incorporelles, et une qui atteint la Trinité Sainte (54). Il y a aussi la contemplation par

(50) Evagre, *Cent. III*. 58. *IV*. 90. *V*. 57.

(51) Le grec ἐκείνη δὲ ἡ μετὰ ἐξετάσεως... n° 23, tient à l'équivoque du pronom syriaque qui pourrait à la rigueur se rapporter au mot « theoria ».

(52) 2 Cor. 10, 4.

(53) Cf. Evagre, *Cent. V*. 29).

(54) Evagre, *Cent. II*. 63.

l'intellect, de lui-même (55) (nº 27). Et à tout cela conduit, à partir de la foi, par la charité, l'observation des commandements du Christ. C'est bien le cas de s'écrier avec Evagre : « Qui comprendra... l'efficacité des commandements et les facultés de l'âme, et comment ceux-là guérissent celles-ci et les conduisent à la vraie contemplation? » [*Cent.* II, 9, cfr. II, 74]. Et cependant Philoxène n'en appelle pas une seule fois à l'auteur des Centuries gnostiques, mais uniquement à l'*exemple* de saint Basile et *des* Grégoire. Evagre aurait-il déjà été suspect? Nous le verrons tout à l'heure mis au rang des saints. C'est sans doute simplement parce que Patrice d'Edesse n'avait nommé que Basile et Grégoire. Quoi qu'il en soit, l'inspiration évagrienne est manifeste dans tous ces développements.

Il est donc prouvé que l'ascèse, loin d'être un obstacle sur le chemin de la contemplation, est ce chemin même, l'unique chemin. Et Philoxène de plaisanter agréablement la « sagesse » de son saint homme de correspondant qui avait cru le contraire (nº 28). Mais en réfutant l'erreur de cet ennemi de l'ascéticisme, notre théologien a démontré aussi combien la contemplation est désirable. Aussi, pour ne pas induire en erreur la bonne âme de Patrice, va-t-il reprendre plus à fond la question déjà traitée du désir de la contemplation. Sa thèse tient en quelques mots : ce ne sont pas ces dons mystiqnes qu'il faut ambitionner, mais la charité. Les arguments : d'abord l'exemple de saint Paul souhaitant par charité devenir anathème, ce qui est bien plus encore que de renoncer seulement aux charismes de la contemplation. Puis la doctrine du même apôtre (I. Cor. 13) : rien ne vaut sans la charité, tandis que la charité est la seule porte légitime pour entrer dans le royaume mystique (56). Et après y avoir introduit l'âme, c'est la charité encore qui monte la garde pour l'empêcher de déchoir (nº 29).

Ici la version grecque pourrait tromper sur la véritable pensée de Philoxène le lecteur qui ne remarquerait pas l'illogisme qu'elle présente au début du numéro 30. « Pour que tu reconnaisses l'exactitude de tout cela, apprends du bienheureux apôtre Paul que, en toute vérité, la vie spirituelle de l'intellect, c'est la contemplation divine ». Cela pour prouver qu'il ne faut pas la désirer! En fait le texte syrique dit : « Le bienheureux Paul, *bien que* la vie spirituelle de l'intellect soit la contemplation divine (57), s'écrie : je ne la recherche pas en dehors de la charité. Et si je ne dois pas aller à elle

(55) Evagre, *Cent. II.* 62. Ici le traducteur grec a bien rendu par τοῦ θεωρεῖν ἑαυτόν.

(56) L'expression est d'Evagre, Lettre à Anatolios, PG. 40. 1221 C et PG. 32. 256 C.

(57) Evagre, *Cent. II.* 62.

par la porte légitime de la charité, je ne la désire pas non plus. Et si elle m'était donnée en don alors que je n'aurais pas acquis la charité, je n'en veux pas, à moins que je n'aille à elle par la porte naturelle qui est la charité ». C'est donc la charité qu'il faut désirer, et le reste s'ensuivra « naturellement ». Il est parfaitement possible en effet que la contemplation naturelle soit accordée à quelqu'un comme un pur don, comme elle fut donnée à Moïse (58) et à beaucoup d'autres. Mais outre que cette révélation ne pouvait avoir la fermeté que donne la vertu, « moi, fait dire Philoxène à saint Paul, moi qui suis baptisé dans l'Esprit Saint et comblé de grâce, je veux recevoir la perle précieuse au-dedans de moi-même, par le Christ qui demeure en moi ». Membres du Christ, nous ne pouvons pas nous contenter de grâces qui ne changeraient rien en nous, mais il nous faut participer à sa propre vie, par la renovation de notre nature qu'il est venu opérer en sa personne (n° 30).

Si donc il est une contemplation attingible par une autre voie que celle de l'ascèse, ce sera quelque chose *d'inférieur* (59) à la charité qui seule donne de la valeur à tout. Philoxène met les points sur les i : quand on se plaint que l'observation des commandements retarde la marche vers la contemplation, c'est de la pratique de la charité fraternelle que l'on veut parler. Mais non, elle n'est pas le moins du monde un empêchement ; elle est un moyen. L'erreur sur ce point provient de ce l'on s'imagine pouvoir *forcer* l'entrée dans la vie comtemplative. Rien de plus faux : « Ce n'est pas nous qui sommes capables de voir la theoria, ô savant homme ; c'est la theoria qui se montre elle-même à nous dans son lieu à elle » (60). L'enfant doit patiemment attendre qu'il ait grandi pour qu'au fur et à mesure de sa croissance ses sens et son intelligence s'ouvrent aux sensations et aux idées de ce monde. « Et de même dans les choses de l'Esprit on reçoit la vue spirituelle et le sentiment du divin et l'on est exercé dans le spirituel. Et au fur et à mesure que l'intellect grandit dans la vie intérieure, il progresse (61) ; quand il parvient à la région de la charité, il voit les choses spirituelles dans leur lieu à elles. Il aura beau s'éver-

(58) Καθώς τις λέγει, dit la version grecque. On pourrait dès lors soupçonner ici une allusion à Evagre (*Cent. II*. 69) ; mais le syriaque du Vaticanus signifie : ὡς ἄν τις λέγοι. Il faudra, pour en décider, collationner d'autres manuscrits.

(59) Le grec πρὸ τῆς ἀγάπης n'est pas tout à fait clair ni exact ; quant à la traduction de Mai : « prius quam caritatem », elle s'éloigne tout à fait du texte syriaque.

(60) Evagre, *Cent. II*. 54. « La gnose ne va pas dans les régions de l'ignorance, mais dans les régions de la gnose ».

(61) Cf. Evagre, *Cent. V*. 75.

tuer dans le but de les faire descendre vers lui, elles ne se laissent pas persuader ». Bien plus, les efforts de tête et d'imagination ne produisent qu'aveuglement et hallucinations. « Mets-toi donc cela bien dans l'esprit, homme prudent, et *ne recherche pas la contemplation quand elle n'est pas de saison* » (n° 31).

Il est facile de prendre le change : à tout objet correspondent une vue authentique, et une fantasmagorie illusoire. Il y a dans l'œil corporel des hallucinations qui se distinguent de la vision réelle par l'absence d'objet (n° 31). Et de même dans la vision intellectuelle : pour qu'elle soit véritable, il faut la proximité des réalités spirituelles qu'elle prétend percevoir. Il faut de plus la lumière proportionnée. Or cette lumière et cette proximité ne s'obtiennent pas autrement que par le labeur des commandements et par les travaux d'une vie recueillie (62). Purification de l'intellect qui rend la vue saine, et vie angélique qui nous rapproche des purs esprits : conditions indispensables de la vraie contemplation, et obtenues seulement par l'ascèse extérieure et intérieure. Hors de là, impossible de devenir un vrai contemplatif (n° 32). On en restera tout au plus aux vaines spéculations des sages de ce monde (63), et on partagera toutes leurs erreurs et illusions. — Tandis que la contemplation authentique, chrétienne, basée sur la foi, présupposant notre rénovation profonde par le Christ, est astreinte à passer par les « vivifiants commandements » pour aller à la vérité ; autrement dit à la charité qui est « le lieu des réalités spirituelles ». C'est pour cela que les délices de cette contemplation passent toutes les satisfactions de l'imagination. Touchant réellement au monde angélique et divin, elle donne un avant-goût de la béatitude éternelle (n° 33). Tels sont donc les critères de la vraie contemplation selon Philoxène : dans ses causes, la pureté parfaite obtenue par la fidélité à tous les commandements, y compris ceux dont la pratique pourrait paraître peu favorable à l'entrée dans la vie mystique ; dans ses effets, un bonheur intime supérieur à toutes les joies de ce monde.

Que si par hasard la pratique parfaite n'avait pas précédé, puisqu'il a été dit que Dieu peut accorder la contemplation en dehors des règles qu'il a lui-même établies, alors à l'exemple des apôtres et en particulier de Saint Paul, il ne faudra pas mettre sa confiance dans les révélations et les dons reçus, mais tâcher toute la vie durant d'en payer le prix. Autrement dit, dans ce cas exceptionnel, la pratique des vertus ascétiques doit résulter de la contemplation, et conduire

(62) Le grec de Mai : τῆς συντυχίας οὐχί. ἀλλὰ τῆς ἡσυχίας s'explique simplement par une distraction du copiste écrivant συντυχίας pour ἡσυχίας ; et puis une correction marginale qui, depuis, s'est glissée dans le texte.

(63) Cf. Evagre, *Cent. IV.* 25. 53.

de ce qui est purement gratuit et inférieur à ce qui est solide et supérieur. L'exception rentre par là dans la règle : la voie de la contemplation passe par l'ascèse (n° 34).

Dans la suite Philoxène polémique contre les hérétiques, en particulier contre le Messalianisme, la grande hérésie spirituelle de l'Orient. Déjà, plus haut, il a posé un principe qui va directement contre une des propositions messaliennes, la 6e dans la liste de Timothée de Constantinople, P.G, 86, 45-52. « La nature de la vérité est immuable et demeure éternellement sans se transformer en similitudes » (n. 32); D'où il suivait que nous n'avons aucun pouvoir sur elle, mais seulement sur nous-mêmes pour nous accommoder à elle. Le messalianisme est une hérésie bien curieuse, à la fois quiétiste et pélagienne ; quiétiste, parce qu'elle dénie toute efficacité à l'ascèse ; pélagienne, parce qu'elle exagère l'efficacité de la prière, entendez son efficacité psychologique, physique pourrait-on dire, abstraction faite de sa valeur impétratoire. Et ce second principe est plus important que l'autre dans ce système doctrinal. Le meilleur résumé de ce système serait la formule de Nicolas de Cuse : « Oratio est coactio Dei », mais prise dans un sens naturaliste, presque magique. De là vient qu'il est tellement question de « violence » par exemple dans les homélies de Macaire. Car il est clair que cette violence à exercer sur des puissances supérieures, ne va pas sans se faire violence à soi-même. Il ne serait donc pas tout à fait juste de rapprocher sans plus l'axiome de Macaire : βιάζεσθαι ἑαυτὸν εἰς εὐχήν (Hom. XIX. 3, et souvent ailleurs), du « traer las tres potencias » de saint Ignace [Exercices, Première semaine, Premier exercice]. La spiritualité Ignatienne à beau être « active, énergique, pratique, tendant à former la volonté » (64), elle prêche beaucoup moins l'efiort personnel que ce « quiétiste » de Macaire. Et si elle le prêche, c'est avec la profonde conscience de sa disproportion absolue vis à vis de l'effet à obtenir, aussi bien que de son absolue nécessité. Tandis que les messaliens croyaient pouvoir réellement, comme dit Philoxène (n° 33), « monter par leur volonté » là où était monté saint Paul. Non, ce n'est pas saint Paul qui est monté au troisième ciel, c'est la grâce qui l'a enlevé. Et ce principe vaut pour tous ; comme il vaut contre tous les hérétiques qui ont pris leurs imaginations pour des visions divines (65). Contrairement aux

(64) Tanquerey, *Précis de Théologie Ascétique et Mystique*, p. XXXIII.

(65) Le Vaticanus 125 et le texte grec de Mai et Theotoki, qui provient d'un original syriaque en tout pareil au Vaticanus. énumèrent ici comme hérétiques : Origène, Valentin, Bardesane. (Ni Mai ni Theotoki n'ont reconnu celui-ci dans le « Fils de Dissân » ; Theotoki écrit emphatiquement : Ὁ υἱὸς τοῦ Δισσᾶν. ἄσημος καὶ ἄγνωστος καὶ ἀνονόμαστος)

prétentions des hérétiques, saint Paul nous apprend encore que ses visions et les paroles qu'il entendit au troisième ciel ne pouvaient pas se décrire ni se répeter, une fois l'extase passée. Ce qui prouve que toutes ces expériences n'avaient rien de corporel, car « ce que l'intellect perçoit par les sens corporels, il le peut à son tour expliquer par les sens dans la région des êtres corporels. Au contraire, ce qu'il voit ou entend effectivement au-dedans de lui-même, dans la région de l'esprit, quand il revient vers le corps, il n'est pas capable de le raconter, mais il se souvient seulement d'avoir vu » (n° 35).

D'où suit une conclusion très importante : le rejet absolu des visions corporelles, et des prétendues révélations fondées sur elles (n° 36). Nous trouverons peut-être Philoxène trop abolu sur ce point, tellement son énoncé est catégorique, et il le met dans la bouche de Saint Paul : « Il dit en effet que toutes les contemplations que la langue est capable de représenter dans la région des êtres corporels, sont des fantômes des pensées de l'âme, et non pas un effet de la grâce. Par conséquent, que ta sainteté aussi se rappelle cela, et se garde bien des fantaisies des pensées profondes (En langage moderne, je crois que l'on rendrait bien ce mot par « subconscientes »). Car ce sont les solitaires, à la psychologie plus fine, en quête de vaine gloire et avides ds nouveautés qui ont surtout à livrer ce genre de combat ». Pour expliquer la sévérité de Philoxène par rapport aux visions corporelles, on pourrait se contenter de dire qu'il exagère pour les besoins de la cause antimessalienne. Mais il va faire appel dans un instant à un apologue qui condense pour lui la saine tradition : Le diable apparaissant à un ermite sous une forme humaine, lui dit : Je suis le Christ. A quoi le solitaire répond : Je ne veux point voir le Christ en ce monde (66). Ajoutons que notre auteur est d'accord avec ses compatriotes et avec tous ceux qui ont écrit contre les messaliens. Pour

Marcion, Mani. Mais on peut se demander si vraiment Philoxène a mis Origène au nombre des hérétiques ; le manuscrit de Mgr Rahmani en tout cas ne contenait pas son nom ; tandis qu'il ajoutait celui de « Jean l'Egyptien qui a paru il y a peu de temps » ; de ce Jean, Philoxène parle encore dans sa lettre contre Bar-Sudaili, parceque « celui-ci l'a suivi pendant quelque temps », Frothingham, op. cit. p. 33.

(66) Ce passage manque dans le Vaticanus 125 ; mais il se trouve dans le texte publié par Mgr Rahmani (Studia Syriaca, fasc. IV. p. 70-73) et correspondant aux numéros 37 à 39 de Mai ; et encore dans celui que donne M. Kmosko, d'après un manuscrit de Londres (Patrologia Syriaca III. p. CCIII à CCXI). Kmosko cite en note entre autres le texte grec de la même anecdote, publié par F. Nau dans la Revue de l'Orient Chrétien, t. XVII (1912) p. 206. C'est évidemment une historiette très colportée dans les milieux monastiques orientaux.

Narsès par exemple (67), le terme même de « vision » s'oppose à « corps ». Evagre, « Nil », et plus tard Jean Climaque, et jusqu'aux hésychastes, parlent dans le même sens. Ce n'est du reste pas le lieu de traiter ex professo ce problème des visions, qui demande une étude à part. Retenons du moins la condamnation des apparitions corporelles par notre Philoxène.

Elles ne peuvent en effet que jeter dans les plus lamentables illusions, et conduisent soit à l'hérésie, comme le démontre l'exemple d'Adelphe, chef de file des messaliens (68), ou au suicide, comme dans le cas de l'hymnographe Asuana (69). Ces deux hommes, et beaucoup d'autres se sont perdus par un désir immodéré de contemplation. Leur histoire vient donc très à propos dans la dissertation de Philoxène, comme il le fait remarquer lui-même (n° 40). Il la fait suivre encore de quelques considérations remarquables : « ...apprenons donc à connaître les ruses de chasse des démons... et ne désirons pas hors de propos les voies sublimes de la pensée, pour n'être pas moqués de notre malin adversaire. C'est que je vois aujourd'hui même des petits jeunes gens pleins de passions dire des inepties et faire des dissertations sur les mystères de l'impassibilité, sans nulle crainte. Il a été écrit par un des saints que les gens qui sont pleins de passions et qui scrutent les raisons des êtres corporels et incorporels, ne diffèrent pas de malades qui dissertent sur la santé ». (Pour le coup, voilà Evagre mis au nombre des saints ; car c'est une citation textuelle du Gnostique, chap. 129. Frankenberg p. 548. Mais la version grecque trop littérale a été rendue de façon bien malheureuse par Mai : « De his qui cupiditatibus pleni tamen de corporeis et incorporeis quaerunt, quique haud alieni sunt a perniciosis doctrinis circa animae curationem, cuidam sanctorum jam scriptum est »). Et de nouveau il est fait appel à Saint Paul. Mais il faut noter surtout la dernière phrase du numéro 40 : « *Il est des cas où Dieu donne* (la contemplation) *gratuitement ; et il est des cas où il exige les travaux et la purification, et la donne à cette condition ; et il est encore des cas où même après les travaux (= l'ascèse) et la purification il ne la donne pas ici-bas, mais se réserve de la donner en son lieu* ».

C'est que Dieu est libre : Et Philoxène sait remonter aux premiers principes, en philosophie autant qu'en théologie. La liberté divine

(67) Homélie pour le deuxième dimanche de l'Avent, édition Mingana, t. I p. 29-56.

(68) Le Vaticanus écrit « Malpat », par une une déformation paléographique. Ces pages ayant été éditées dans la Patrologie Syriaque, loc. cit., il n'y a pas lieu d'insister.

(69) Sous le nom de ce personnage, Mgr Rahmani a publié une hymne, loc. cit. p. 75-76.

s'affirme, nous dit-il, dans le domaine inférieur de la rémission des péchés, tout comme dans la région supérieure de la perfection chrétienne. Dans le baptême tout est œuvre gratuite de Dieu ; tandis que dans la pénitence postbaptismale, il faut de la part de l'homme une coopération longue et pénible. Dieu est libre de ne demander au larron qu'un seul acte de foi ; à la pécheresse, en plus de la foi, les larmes d'un amer repentir ; aux martyrs et aux confesseurs l'endurance des plus terribles tourments et le sacrifice de la vie (70).

En laissant de côté les idées purement évagriennes sur les degrés de la vie spirituelle et sur la nature des différentes contemplations, nous pouvons donc résumer toute la doctrine de Philoxène sur la contemplation et la sainteté dans les propositions suivantes :

La sainteté est différente de la contemplation, pour deux raisons : *a*) parce que la contemplation peut exister sans la sainteté ; *b*) parce que la sainteté peut exister sans la contemplation.

La raison dernière de ces distinctions c'est la liberté de Dieu.

Mais la contemplation « gratuite » est inférieure à celle qui s'obtient de Dieu par la voie normale de la purification ascétique.

Il est interdit de désirer et de demander la contemplation par une autre voie que la pratique de la vertu.

Tous nos désirs et tous nos efforts ne doivent tendre qu'à la vertu, à la pureté, à la santé de l'âme, à la charité.

Car la charité seule donne de la valeur à tout et à la contemplation elle-même.

Il faut donc, même dans la pratique de la vertu, rester détaché de la contemplation, qui dépend de Dieu seul : encore que, normalement, la vertu conduise à la contemplation, et même nécessairement, au moins dans l'autre vie.

La contemplation obtenue par un autre moyen que par la vertu, est exposée aux illusions.

Elle est toujours fausse, si elle éloigne de l'humilité (71) ou si elle amène des visions corporelles.

Si elle est l'effet de la grâce de Dieu, elle fera au moins après coup pratiquer la vertu qui n'a pas précédé.

En tout état de cause par conséquent, la seule chose dont nous ayons à nous soucier, c'est l'humble el patiente application à l'ascèse chrétienne, à l'observation de tous les commandements.

Il n'y a jamais eu, je crois, dans tout l'orient chrétien, une mise au point aussi remarquable.

(70) Parmi ces tourments Philoxène mentionne ce que le grec traduit très exactement par κτενισμός : mais les « abrasiones » de Mai font de cet affreux supplice une séance de salon de coiffure.

(71) Evagre définit la « santé de l'âme », l'*apathia*, par l'humilité et la tempérance. *Cent. Suppl.* 3. Cf. *V.* 5.

Et concluons à la nécessité de tirer enfin de l'oubli les écrits spirituels de Philoxène de Mabboug.

La lettre à Patrice se termine ainsi : « Aussi, que ta sainteté, persuadée par ces raisons et d'autres semblables, examine le commencement et l'aboutissement, et ne cherche pas la contemplation mal à propos ; mais aussi longtemps que tu seras prisonnier dans ce monde corporel, sois un fervent des travaux de la pénitence, un lutteur contre les passions, un endurant dans le service des commandements ; mets-toi bien en garde contre les stratagèmes des démons, et contre ceux qui prêchent une perfection sans défaillance dans ce monde sujet aux défaillances et aux passions... Car la perfection d'ici-bas c'est un soleil qui se lève et qui se couche parmi les nuages ; tantôt le temps agréable, tantôt la chaleur accablante ; tantôt la joie, tantôt la tristesse ; et ce qui de cela s'écarte, c'est la part des loups, comme a dit un saint. Gloire soit à Dieu ; et qu'il affermisse la marche de notre conduite dans la vérité de sa doctrine sainte, dans les siècles des siècles. Amen ».

Rome, 31 Janvier 1933.

Irénée Hausherr.

NOTES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE

I

Le « de oratione » de Nil et Evagre.

Dans la R.A.M., juillet 1930, p. 264-5, le P. Viller écrit : « Le *Traité de la prière*, dont l'attribution à Nil n'est point hors de conteste, est par bien des points tout proche d'Evagre ». Et le savant chercheur signale quelques rapprochements. Il aurait pu aisément les multiplier. Ceux qu'il note portent sur les idées fondamentales, communes au *de Oratione* et à Evagre. Ce fait est dejà bien significatif. En poussant plus loin la comparaison, je suis arrivé moi-même à la conclusion que le moins que l'on puisse dire, c'est que le *de Oratione* est d'un homme qui s'est assimilé les pensées d'Evagre jusqu'à écrire exactement comme écrirait le maître (Orientalia Christiana, XXII, *Les versions syriaque et arménienne d'Evagre le Pontique*, p. 109).

Le P. Viller continue; « Il semble même que le Traité de la prière ait été cité par Isaac de Ninive sous le nom d'Evagre. S'il était vérifié, ce fait serait un argument. Car Isaac est un des auteurs syriaques qui connaissent le mieux Evagre et sa doctrine sur la prière. Les textes les plus importants qu'il lui emprunte sont ceux qui ont trait à « la prière pure ».

La citation en question se trouve dans le discours VIII d'Isaac, édition Bedjan p. 106. Voici la traduction que le P. Viller en donne d'après la version anglaise de Wensinck (Mystic treatises by Isaac of Niniveh, Amsterdam 1923, p. 72) : « La parole suivante a été dite par le plus sage parmi les saints, Mar Evagre, qui ne faisait rien sans intention : la prière est une joie qui donne une place aux actions de grâces ». Au lieu de « qui ne faisait rien sans intention », il serait plus exact de traduire : « qui assigna à toutes choses leur but, ou leur définition». Le mot syriaque ''nischā'' est un des plus équivoques de la langue. Je l'ai noté, loc. cit, p. 76 ; et M. Forget bien avant moi : « Multiplex est sane nominis nischā significatio, quippe quod notat : *signum*, item *vexillum*, *metam*, *scopum*, *finem*, *consilium*, *propositum* ; denique *sensum*, *sententiam* (verborum), *argumentum* (libri) » (Forget, De vita et scriptis Aphraatis sapientis Persae (1882) p. 42, nota 1). Le terme grec qui correspondrait le plus exactement à ces sens divers,

serait peut-être ὅρος. Or c'est un fait qu'Evagre à composé de longues séries de définitions, dont beaucoup ont été insérées par lui dans ses Centuries (cfr. W. Bousset, *Evagriosstudien*, dans Apophthegmata, Tübingen, 1923, p. 282-285) Isaac veut donc par cette remarque attirer l'attention sur la valeur de la définition qu'il va donner de la prière : elle est du spécialiste des définitions ascétiques.

Mais elle ne se trouve dans aucune des œuvres connues d'Evagre. Le chapitre 15 du *de Oratione* y ressemble beaucoup : προσευχή ἐστι χαρᾶς καὶ εὐχαριστίας πρόβλημα. Seulement pour identifier ce texte avec celui d'Isaac, il faudrait admettre que le traducteur syrien a lu : χαρὰ [καὶ ?] εὐχαριστίας πρόβλημα et pris πρόβλημα dans le sens actif de production, en faisant de εὐχαριστίας un génitif objectif, tandis que, en grec, πρόβλημα a le sens passif de « chose produite », et εὐχαριστίας est un génitif subjectif. Il ne reste qu'un moyen de décider la question: c'est de retrouver la traduction syriaque du *de Oratione*.

Or, elle existe ; et sous le nom d'Evagre. Le Vaticanus Syriacus, 126, fol. 249 recto et verso, parmi une série de vingt-quatre « sermones » d'Evagre contient sous le n° XXI (d'après le catalogue d'Assemani) trente-et-un chapitres qui sont les trente-et-un premiers chapitres du περὶ προσευχῆς de Nil (P. G. 79). La division des chapitres est légèrement différente : Syr. 1-6 = grec 1-6 ; 7=7+8 jusqu'à δεδωκότα τὴν χάριν comme dans la Philocalie Grecque et dans les plus anciens manuscrits grecs de Nil ; 8 = la fin de 8 ; 9=9 : syr. 10 est une seconde version, légèrement différente de grec 9 ; 11-14=10-13 ; 15=14+15 ; 16-19=16-19 ; 20=20+21 ; 21-22=22-23 ; 23=24 jusqu'à τὸ σύνολον ; 24 = la fin de 24 ; 25-31=25-31. Suit dans le manuscrit : « Du même Abba Evagre à la manière d'un maître à un disciple », c'est-à-dire un morceau dans le genre des ἐρωταποκρίσεις, bien connu dans la littérature spirituelle grecque.

Nous tenons donc dans le chapitre 15 le moyen de vérifier si Isaac de Ninive a bien voulu citer le « *de Oratione* ». Or, la citation du Ninivite reproduit exactement le texte fourni par le Vatic. 126. Il faut donc conclure : 1) que le traducteur syrien a bien lu et compris comme nous disions ci-dessus ; 2) qu'au temps d'Isaac de Ninive le *de Oratione* passait pour une œuvre d'Evagre le Pontique.

Nous avons du reste un autre moyen de contrôler cette conclusion. Le Vatic. 126, immense codex sur trois colonnes (deux tomes) en papier, n'est pas le seul manuscrit syriaque qui ait conservé la version du *de Oratione*. Plusieurs autres au British Museum, p. ex. Addit. 14578 que Wright (Catalogue, n° DLVII) date du VI[e] ou VII[e] siècle. C'est malheureusement toujours le même fragment divisé en 32, 33 ou 35 sections.

Cependant Addit. 14578 contient encore un autre fragment sur la prière, en trois sections, qui se retrouvent ailleurs. Elles ne font pas

partie du *de Oratione*. Le texte en sera publié prochainement dans les *Orientalia Christiana*.

Que conclure de tout cela ? C'est assurément un argument en faveur d'Evagre. Pour en apprécier la valeur, il faut se rappeler que les syriens n'avaient aucune raison de changer les noms d'auteurs qu'ils trouvaient dans leurs manuscrits grecs ; tandis que les grecs devaient le faire pour sauver les œuvres évagriennes. D'autant que les syriens connaissent très bien Nil, auquel ils attribuent des lettres et des discours. S'il est vrai que les œuvres d'Evagre ont été traduites par Jacques de Saroug (Baumstark, *Syrische Literatur* p. 149), comme le dit Barhebraeus, nous avons donc un témoignage, peut-être de la fin du cinquième ou du commencement du sixième siècle, en faveur de l'attribution à Evagre du *de Oratione*. En tous cas Isaac de Ninive au septième, et le codex de Londres, probablement plutôt, sont des témoins de trois ou quatre siècles plus anciens que les plus vieux manuscrits grecs qui l'attribuent à Nil. Quant à la version d'origine melchite, signalée par Baumstark, *loc. cit.* p. 339, elle est d'un âge trop tardif pour servir d'argument. L'unique manuscrit qui la contient est du XIII[e] siècle. Son témoignage n'ajoute donc rien à celui des manuscrits grecs des X[e] et XI[e] siècles.

Mais trouvera-t-on jamais une traduction syriaque complète, plus ancienne, des cent-cinquante-trois chapitres ? Ou, à son défaut, des citations (car Evagre est un des auteurs le plus souvent cités par les syriens) viendront-elles résoudre le doute sur le reste du célèbre opuscule ? Souhaitons pour cela que les savants qui étudient des œuvres encore inédites nous donnent ces citations in extenso, ou du moins leurs *incipit* (1). En attendant il reste la critique interne qui révèle jusque dans les détails l'inspiration évagrienne la plus indéniable.

Ir. Hausherr.

II

Sur les Secrets Sentiers de l'Amour Divin de Constantin de Barbençon.

A l'occasion d'un bulletin bibliographique qu'on me demande, je trouve, un peu tard, le temps de parcourir la *Note* parue ici l'année passée, pp. 412-415.

Dom Julien y expose, d'après des documents contemporains, publiés en annexe à la dernière édition du P. Constantin (pp. 402-404),

(1) C'est ce qu'a fait le P. Kofler, *Orientalia christiana*, XXVIII. fasc. 81 : *Die Lehre des Barhebraeus von der Auferstehung der Leiber*. C'est ce qu'a omis de faire M. Furlani, *Orientalia* I. fasc. I. et II. *Barhebreo sull'anima razionale.*

que les *Secrets Sentiers* circulaient déjà en manuscrit en 1613. Si cela était, on pourrait dire même en 1612, puisque le texte de cette année parle de « l'année passée ».

Et ce premier point une fois admis, on en arrive à de belles conclusions. Le grand auteur capucin aurait rédigé son traité pour les Bénédictines et il se serait fort préoccupé de leur appréciation. « Le P. Constantin... faisait grand cas de l'opinion de l'Abbesse sur ces matières, au point de lui demander son avis. Avons-nous sollicité les textes en insinuant que les *Secrets Sentiers* avaient été rédigés à l'intention des Bénédictines de la Paix Notre-Dame ?» (Edition citée, p.404).

Dom Julien affirme même (p. 414, n. 3) que la question de l'existence du traité en 1613 est tranchée « sans appel ».

Me permettra-t-il tout de même d'en douter ?

Dans le fameux texte, sur lequel est construit tout ce système, le P. Constantin parle en effet de notes, qu'il a inscrites sur un traité, envoyé aux sœurs. Nulle part toutefois il ne dit que le traité est son œuvre. Mais il l'appelle le *Traitté de l'Oraison*.

Or, il est bon de se rappeler que nous avons là le titre d'un travail très connu du célèbre Matthias Bellintani de Saló (*del Salo*, comme disent et répètent les éditeurs de Constantin, pp. XV, 397, 418). Et précisément vers ce temps un certain I. D. H. en publiait à Douai une édition française; j'ai ici devant moi la *Troisième partie de l'Oraison Mentale ou Contemplative*, parue en 1610, et la *Quatrième*, de 1611.

Comme ces deux volumes paraissaient à Douai même, l'Abbesse de Paix N.-D. aura pu les avoir sans déranger Constantin et sans les recevoir d'Allemagne. Mais les deux premières parties du traité ne semblent pas avoir été rééditées avec les autres (1) ; ce seront donc celles-là que le capucin aura fournies aux religieuses, tout en leur conseillant d'acquérir également les autres ; des deux premières parties il aura envoyé une édition antérieure (Lyon ou Arras). Constantin, dans sa lettre, parle en effet des « *premières pièces* du traitté de l'oraison ». Il ajoute qu'il ignore, si le « reste » de l'ouvrage leur est aussi venu en main ou non. Il désire donc savoir, si réellement on l'a demandé chez l'éditeur Marc Wyon.

Jusqu'à preuve du contraire, nous pensons donc que Constantin a envoyé aux religieuses un traité de Bellintani ; et rien ne prouve que les *Secrets Sentiers* existaient déja en 1613.

Anvers. P. Hildebrand.

(1) Voir Edouard d'Alençon, Notice sur Matthias Bellintani, au t. X du *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 356.

COMPTES RENDUS

Abbé Georges Lemaître. — *Sacerdoce, perfection et vœux*, Paris, Desclée, 1932, in-24, 104 pp. 5 fr.

Le petit volume de l'abbé G. Lemaître aborde une question bien souvent agitée sous des formes diverses, celle des rapports entre la vie sacerdotale et la vie religieuse. Il ne prétend pas toutefois la traiter dans toute son ampleur : laissant de côté la question des ordres religieux proprement dits, composés de prêtres adonnés à la vie contemplative ou à la vie apostolique, mais en dehors des cadres du clergé diocésain, il s'attache à la question précise des vœux eux-mêmes. On sait, en effet, que depuis un certain nombre d'années il existe en France et en Belgique des sociétés ou fraternités de prêtres (la *Fraternité des Amis de Jésus* du card. Mercier, par exemple) qui tout en restant dans les cadres diocésains, entièrement à la disposition de leur évêque pour tout ce qui regarde leur ministère sacerdotal, se lient cependant par les trois vœux essentiels de la vie religieuse, ajoutant aux engagements de leur sous-diaconat les deux autres vœux de pauvreté et obéissance : ils renoncent ainsi entre les mains d'un supérieur religieux à toute la part très large de liberté que l'obéissance promise à l'évêque leur laisse pour la conduite de leur vie personnelle et pour la pleine disposition de leurs biens propres. Le développement rapide de ces sociétés et l'attirance qu'elles exercent sur un grand nombre de prêtres parmi les meilleurs, ont donné occasion à des discussions et à des critiques qui peuvent se résumer dans le reproche essentiel : « Qu'avez-vous besoin d'aller chercher autre chose que votre sacerdoce, comme si celui-ci ne suffisait pas pour vous sanctifier ? »

Telle est la question précise qu'aborde M. Lemaître et qu'il traite magistralement. Que le sacerdoce demande à celui qui le reçoit une très haute sainteté pour répondre dignement à une si haute vocation c'est certain ; que le sacerdoce par les grâces de l'ordination et par l'exercice même des fonctions qu'il confère puisse contribuer puissamment à la sanctification du prêtre, c'est hors de doute ; qu'il ne le fasse surtout pas toujours au degré que demanderait la sublimité de

cet état, on ne peut pas le nier davantage. Et la raison essentielle en est que le sacerdoce existe d'abord pour le bien de l'Eglise, pour le service des fidèles, et que ce n'est qu'en seconde ligne qu'il est fait pour la sanctification personnelle de celui qui le reçoit : on ordonne des prêtres pour le service des âmes et non pour leur consolation ni même pour leur sanctification propre. D'où il suit que, si le prêtre veut répondre pleinement à sa vocation, il devra pour procurer cette perfection personnelle que demande de lui son état, recourir à tous les moyens généraux de sanctification qui sont compatibles avec les devoirs de cette vocation.

De ces moyens, un certain nombre lui sont prescrits par la loi ecclésiastique résumée dans les canons 124 et suivants du *Code*; et par là leur emploi devient obligatoire pour tous les prêtres. D'autres, le plus grand nombre, sont laissés à la bonne volonté de chacun : parmi eux figure comme un des plus puissants la pratique des conseils évangéliques, rendue obligatoire par l'engagement spontané du vœu. Des trois conseils principaux, essentiels, un, celui de la chasteté parfaite, a depuis longtemps été imposé à tous les prêtres de l'Eglise latine ; restent les deux autres, pauvreté et obéissance, dont l'autorité de l'Eglise a sanctionné par ses approbations et ses enseignements infaillibles, la toute particulière efficacité comme moyens de sanctification. Or, aucun obstacle insurmontable, l'expérience l'a prouvé, ne s'oppose à ce que des prêtres appartenant au clergé diocésain recourent à ce grand moyen sans se soustraire en rien à l'autorité de leur évêque ou à aucune des obligations de leur ministère. Ce n'est n'est donc pas parce qu'ils estiment moins leur sacerdoce que beaucoup de ces prêtres veulent bénéficier de ce nouveau secours : c'est au contraire parce que, estimant par-dessus tout leur vocation sacerdotale, ils ne se résignent à négliger aucun des moyens qui peuvent les aider à y mieux répondre.

Telle est sommairement et imparfaitement résumée l'argumentation de M. Lemaître, à laquelle il sera bien difficile de rien opposer de sérieux. La première partie surtout établit fortement la formule des rapports entre sacerdoce et perfection, très heureusement exprimée dans les mots : « exigence morale et indépendance ». Peut-être même aurait-elle pu être encore plus vigoureusement déduite, si l'auteur s'était attaché à serrer de plus près le sens précis de cette *exigence morale*. En effet dans l'article classique de S. Thomas (II-II, q. 184, a. 8.) dont M. Lemaître nous rappelle la formule : [in sacerdote] « *requiritur* maior sanctitas interior, quam *requirat* etiam religiosus status », le Docteur Angélique emploie à côté de ce mot *requiritur* deux termes différents pour nous dire que « religiosus *obligat* totam vitam suam ad perfectionis studium » et que « laicus religiosus *tenetur* ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus

non *tenentur* ». Autre chose est la sainteté *postulée* par un état pour que quelqu'un puisse en exercer les fonctions avec le maximum de fruit, et autre chose, les *obligations* portant sur des actes précis que quelqu'un ne peut omettre sans péché formel, léger ou grave. Très justement l'auteur rappelle que l'état de grâce lui-même n'est pas requis à la validité des fonctions du ministère sacerdotal : en quel sens donc une *maior sanctitas interior* est-elle *requise* chez le prêtre ? Quels sont les termes exacts de l'*obligation* qui s'impose à lui d'une perfection plus grande que celle supposée par le simple état de grâce ? Il y a évidemment, tout d'abord pour lui, l'obligation d'employer les moyens spéciaux de perfection qui lui sont prescrits par les diverses lois ecclésiastiques, par exemple les exercices des retraites périodiques; il y a aussi pour lui comme pour les simplss chrétiens cette obligation générale de tendre à la perfection que saint Thomas précise par les termes de *non contemnere, non firmare animum contra spiritualem profectum* (II-II, q. 186, a. 2, ad 2) ; ce qui veut dire, me semble-t-il, ne pas s'ancrer délibérément dans la médiocrité, ni aller positivement contre la loi de progrès, de développement naturel qui est celle de toute vie ; il y a aussi pour le prêtre l'obligation d'accomplir tous les actes obligatoires de son ministère, lesquels s'ils sont accomplis comme ils le doivent, même en s'en tenant simplement aux conditions prescrites au moins sub levi, ne peuvent que le sanctifier beaucoup. Au delà, il me semble difficile de préciser autre chose qu'un simple *souhait* : il est certain que le bien des âmes *demande* que les prêtres soient toujours plus saints ; mais en regard de cette demande, il est bien difficile de mettre une *obligation* portant pour le prêtre sur des actes déterminés.

Le rôle des vœux dans la vie du prêtre sera précisément de venir ajouter ici l'engagement spontanément contracté d'employer en plus certains moyens puissants de perfection que l'Eglise n'a pas voulu imposer à ses prêtres, mais dont, à eux comme à tous les fidèles, elle recommande l'emploi comme singulièrement efficace pour arriver à cette *maior sanctitas* postulée par le sacerdoce. En définitive les vœux seront une réponse plus large, plus pleine, plus irrévocable par l'obligation qu'ils imposent, aux demandes de sainteté de la vie sacerdotale, en ce sens que notre volonté s'affermit dans la résolution d'employer les moyens les plus efficaces pour arriver à cette sainteté. M. Lemaître n'a pas touché dans son opuscule la question, à l'ordre du jour elle aussi, de la vie commune des prêtres appliqués au ministère paroissial. Il a, me semble-t-il, très bien fait : ces questions si complexes, où si facilement on risque de tout mêler, gagnent à être traitées une à une. Ceux qui abordent, en effet, cette question des rapports entre la vie sacerdotale et la vie religieuse, le font trop souvent d'une façon extraordinairement simpliste : ils mettent en face, d'un

côté le prêtre séculier complètement isolé dans une paroisse où il a charge d'âmes, portant la pleine responsabilité du travail apostolique sur ce territoire qui lui est confié; de l'autre côté le religieux prêtre lié par ses vœux, menant la vie commune selon les formes les plus développées de la vie monastique, n'ayant pas charge d'âmes, peut-être même voué à une vie purement contemplative. En fait, aujourd'hui, entre le prêtre chartreux et le curé de campagne, seul dans son presbytère, n'appartenant à aucune association sacerdotale qui vienne l'aider à se sanctifier, il y a une série complète de degrés divers dans la participation aux divers secours de sanctification qui sont à peu près tous réunis dans la vie du moine contemplatif: religieux moines voués à la vie apostolique, clercs réguliers sans chœur ni vie monastique, sociétés de prêtres à vie commune sans vœux publics, ou même sans aucune espèce de vœux, communautés de prêtres séculiers dans des paroisses ou des maisons d'éducation, associations sacerdotales de vie intérieure comme celles de l'Union Apostolique ou des Prêtres de Saint François de Sales, sociétés de prêtres liés par les vœux de religion mais sans vie commune... La vie sacerdotale dans l'Eglise est devenue en fait πολυποίκιλος, multiforme, comme la Sagesse de Dieu elle-même; et ce n'est certes pas un des moindres signes de l'intensité de vie qui anime le corps sacerdotal que cet épanouissement de tant de créations diverses visant toutes, chacune à sa manière, à un meilleur service de Dieu et des âmes. M. Lemaître a donc rendu un très grand service à ses confrères dans le sacerdoce, en étudiant avec tant d'exactitude, de clarté et de précision théologique l'un des éléments les plus importants qui peuvent concourir à cette œuvre de sanctification, la pratique des grands conseils évangéliques embrassée spontanément et consacrée par l'engagement des trois vœux.

Joseph de Guibert S. I.

Sister M. G. Murphy. — *St Basil and Monasticism.* — Washington, The Catholic University of America, 1930, in-8, XIX-112 pages, 3 dollars 50.

P. Humbertclaude, marianiste. — *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée.* — Paris, Beauchesne, 1932, in-8, XIII-341 pages, 32 fr.

Bien qu'ayant paru à deux années de distance, ces deux monographies sont en réalité contemporaines : la préface du P. Humbertclaude est signée du 10 mars 1930, celle de sœur Murphy du 14 mai de la même année. On comprend dès lors qu'elles s'ignorent. Elles ne traitent d'ailleurs que partiellement le même sujet et sont

toutes deux utiles à consulter. La thèse de sœur Murphy, malgré la donnée générale du titre, se présente elle-même comme une simple revision avec corrections, rectifications et additions, du livre de M. Clarke, *Saint Basile the Great, a study in monasticism* (1913). Le nom de ce dernier revient perpétuellement, dans ses pages, avec une insistance qui pourrait paraître excessive si l'on perdait de vue le but particulier de l'auteur. Sans négliger complètement la discussion de certaines assertions de M. Clarke, le P. Humbertclaude s'attache directement à l'étude et à l'exposé même, dans toute son ampleur, de la doctrine ascétique de S. Basile. Même lacune fondamentale d'ailleurs, chez l'un et chez l'autre : ils excluent tout exposé direct de l'œuvre monastique de Basile, telle qu'elle se présente historiquement et toute étude approfondie des sources dont le grand ascète cappadocien a pu s'inspirer, en dehors de l'Ecriture, pour formuler sa propre doctrine, toute recherche en particulier sur les relations avec Eustathe de Sébaste. Des rapprochements avec l'institution pachomienne sont signalés, mais l'on ne vise que l'étude directe de la pensée de S. Basile. Quant aux œuvres même de ce dernier, sœur Murphy s'est bornée aux écrits reconnus authentiques (note 11), quitte à revendiquer, dans un appendice de quelques pages, l'authenticité du *De renuntiatione saeculi* et du *De ascetica disciplina*, contre le D[r] Clarke ; elle admet également l'authenticité des lettres 42-46, en voyant, avec M. Deferrari, des homélies dans dans les lettres 42-44. Sur cette question d'authenticité, le volume du P. Humbertclaude apporte beaucoup plus de nouveau. Il consacre tout un chapitre préliminaire à ce problème (pp. 1-63) et revendique en particulier, avec preuves sérieuses à l'appui, l'origine basilienne du *Commentaire sur Isaie* : un simple brouillon, d'où l'infériorité du style par rapport aux œuvres publiées directement par le saint et celle du *De baptismo* : il serait un recueil de réponses à des interrogations précises formulées par ses moines au sujet du baptême et de ses obligations, précédé d'un traité d'ensemble sur la même matière qui formerait le premier livre. S'adressant à des gens qu'il connaît, timides et peu cultivés, S. Basile se met à leur portée et les prépare à la direction spirituelle qu'ils sont chargés d'assurer auprès de la communauté.

Pour le fond même de la doctrine, après un résumé du développement de l'institution monastique jusqu'à S. Basile et quelques détails sur l'idée que celui-ci s'est faite de l'idéal du moine, sœur Murphy s'attache à grouper les renseignements que fournit son œuvre sur la conception et les exigences des trois vœux : chasteté, obéissance, pauvreté. A propos de l'obéissance, elle met surtout en relief le rôle capital que jouent les prescriptions scripturaires dans la pensée de saint Basile législateur. Pour lui, la vie monastique est,

avant tout, la mise en pratique des prescriptions de l'Ecriture, ses propres règles ne sont que des explications à leur sujet ou des indications supplémentaires. Un chapitre est consacré ensuite au travail comme à la principale occupation extérieure, en soulignant la différence entre les prescriptions et l'esprit de S. Basile et les ordonnances pachomiennes. Pour la formation intérieure, à défaut d'une étude détaillée de l'ensemble, sœur Murphy s'attache de préférence à montrer par un exemple, l'enseignement sur l'humilité, comment procède S. Basile pour l'acquisition des vertus et la lutte contre les vices contraires. Viennent ensuite, rattachés l'un et l'autre à l'union à Dieu, un chapitre sur la charité et un autre sur la prière, prière mentale et psalmodie. Les conclusions mettent directement en relief les points sur lesquels sœur Murphy s'accorde avec le Dr Clarke, les rectifications et les additions à l'exposé de ce dernier.

Le but plus général poursuivi par le P. Humbertclaude demandait une étude plus complète de la doctrine de S. Basile. C'est ce qu'il nous offre à la suite du chapitre préliminaire déjà analysé. Pour lui, S. Basile a pleinement conscience de la triple étape à parcourir et qui se ramène soit à la division entre commençants, progressants et parfaits, soit à la triple voie purgative, illuminative et unitive. C'est à cette dernière division qu'il rattache le développement de son sujet, mais après avoir préalablement fait connaître comment S. Basile conçoit la perfection, le rôle de l'enseignement de l'ascèse et la manière dont il est assuré, puis étudié en détail ce qui, de l'aveu de tous, est une des caractéristiques de l'œuvre basilienne, la direction spirituelle. A ce propos le P. Humbertclaude établit le sens exact du mot « presbytres » qui revient à plusieurs reprises dans ses règles. Pour lui, ce sont justement les moines chargés de la direction et auxquels S. Basile se préoccupe d'assurer une formation spéciale les mettant à même de bien s'acquitter de leur charge et de bien utiliser le charisme qu'ils ont reçu. A propos de chacune des voies, il s'attache à relever avec soin la manière dont S. Basile les envisage, suivant autant que possible l'ordre même adopté par le saint et complétant la systématisation où elle est seulement suggérée. On retrouvera dans ces pages bien des traits devenus classiques, sans que cependant l'auteur néglige de mettre en relief ce qui est caractéristique de la manière de S. Basile, de cette spiritualité forte qui n'admet aucune mollesse dans l'exécution de l'engagement pris et vise à assurer, dans le dépouillement intérieur, sous la direction de l'obéissance, une vie spirituelle intense, à la fois individuelle et collective, à la recherche de Dieu. Quelques pages de conclusion synthétisent ces données, marquent la place de l'ascèse basilienne dans l'ensemble des doctrines spirituelles de son temps et font la juste part de l'originalité de S. Basile, beaucoup plus préoccupé de

codifier la pratique que d'exposer des théories, très bien informé et empruntant quand il le faut, mais avec discernement et en sachant toujours tout ramener à ses vues et à son plan mûrement réfléchi.

Ces quelques lignes montreront qu'il y a grand profit à retirer des deux ouvrages que nous venons d'analyser. Ils représentent un effort consciencieux pour dégager la pensée réelle de S. Basile et fixer les vrais principes de sa spiritualité. S'ils laissent de côté certains problèmes qu'il eût été intéressant de voir discuter, du moins, ils apportent une somme de renseignements positifs définitivement acquis.

Ferdinand Cavallera.

A. Pottier, SJ. — *Un précurseur du P. L. Lallemant et des maîtres de la prière au XVIIe siècle. Le R. P. Pierre Coton, SJ.* : Intérieure occupation d'une âme dévote. *« Livre d'or », édité pour la première fois en 1608, nouvelle édition avec préface et notes.* — Paris, Téqui, 1933, in-12, 345 pages, 18 francs.

Ce livre continue très heureusement les études publiées par le P. Pottier sur la spiritualité de la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle. Comme l'indique le titre, c'est tout d'abord la réédition d'un ouvrage devenu très rare, après avoir connu une assez grande vogue pendant le premier tiers du XVIIe siècle. Il nous donne ici le texte de la quatrième édition, parue en 1617, avec en autre opuscule : les *Etincelles de l'amour divin en forme d'oraison.* C'est sous la forme de courtes prières, un ensemble de considérations très propres à développer dans l'âme chrétienne la dévotion à la Sainte Trinité, à la Sainte Vierge, aux saints. La plus large place est faite aux mystères de la vie, mort et passion de Notre-Seigneur. Enfin toute une série de prières se rapportent aux diverses « occurrences qui peuvent survenir dans la journée ». L'ensemble est inspiré des notîons dogmatiques les plus sûres et tend à faire mieux pénétrer et réaliser le mystère de l'union au Christ, dans le detail de la vie, par le renoncement et l'amour. La richesse spirituelle de l'ouvrage est pleinement mise en lumière par le P. Pottier soit dans la préface, soit dans les appendices. Avec sa connaissance approfondie des auteurs spirituels du XVIIe siècle, il peut faire des rapprochements qui sont de nature à modifier certaines vues sur le développement doctrinal de cette période et à atténuer les oppositions trop vives établies entre certaines écoles, en particulier entre la spiritualité des jésuites du début du XVIIe siècle et celle du bérullisme. La préface

esquisse rapidement la vie et l'œuvre du P. Coton, puis s'attache à l'étude de l'*Intérieure occupation*, en la comparant à l'*Introduction à la vie dévote* parue quelques mois plus tard, à propos surtout de ce que le P. Pottier appelle la « maîtresse pièce de l'ouvrage » c'est-à-dire la *protestation* par laquelle l'âme affirme sa volonté d'être totalement à Dieu. Vient ensuite une étude sur la spiritualité du P. Coton, son optimisme, la part faite au pur amour, la place donnée à l'oraison mentale, la dévotion à l'Eucharistie.

Les appendices complètent ces renseignements soit en faisant connaître l'influence du livre au XVII[e] siècle, soit en émettant la conjecture que la « dame de rare vertu et qui tient des premiers rangs en France », pour qui fut écrit le livre, pourrait être Madeleine de Bonnes, fille de Lesdiguières et première femme du maréchal de Créqui. Viennent ensuite des études comparatives : la méthode d'oraison du P. Coton et celle de Saint-Sulpice ; l'*Intérieure occupation* et la *Perle évangélique* ; la Protestation du P. Coton, ses sources et l'« oblation votive » de Bérulle. Il y met à profit les travaux parus ici même sur le livret d'Isabelle Bellinzaga et le *Brief discours de l'abnégation*. Quoi que l'on puisse penser de certains détails, il n'est pas douteux qu'il faille accorder aux écrits spirituels du P. Coton une place plus considérable qu'on ne l'a fait jusqu'à présent et que l'on ne saurait le négliger lorsque l'on étudie les origines de l'Ecole française.

Ferdinand CAVALLERA.

J. Daniëls, SJ. — *Les rapports entre saint François de Sales et les Pays-Bas (1550-1700)*. Nimègue, Centrale Drukkerij. 1932, in-8°, 198 pages.

Ce livre est écrit d'une façon aussi élégante qu'érudite et constitue une contribution importante aux études salésiennes. Saint François a en effet des rapports personnels avec l'évêque de Bois-le-Duc, le P. Lessius, des professeurs de Louvain ; il a lu des livres spirituels d'origine néerlandaise, comme l'Imitation, Denys le Chartreux, la Perle Evangélique, et il en a tiré profit, sans toutefois en subir une influence très considérable. Par contre, la sienne a été grande dans les Pays-Bas où ses œuvres ont été beaucoup lues, même dans les milieux protestants ; et l'auteur n'hésite pas à l'appeler en terminant : « un des plus profonds éducateurs de notre peuple ». Relevons une légère inexactitude, p. 33 : ce n'est pas au collège de Clermont, à Paris, mais à Padoue, que le P. Possevin a été le directeur spirituel et intellectuel de François de Sales.

Marcel VILLER.

CHRONIQUE

Spiritualité médiévale.

L'étude de la spiritualité médiévale peut trouver grand profit à certaines publications récentes, les unes la concernant directement, les autres de portée plus générale mais où elle est pour sa part intéressée. Parmi ces derniers ouvrages il faut signaler tout d'abord le *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle* par M. P. Glorieux (Paris, Vrin, 1933, in-8, 468 pages — dans la collection *Etudes de Philosophie médiévale*, XVII, 50 fr,). Par son sujet, c'est la plus grande partie de la science religieuse au XIII[e] siècle qui est visée, le plus grand nombre des auteurs de ce temps ayant enseigné à Paris, M. Glorieux dresse avec soin l'inventaire de tout ce qu'ils ont laissé, déjà publié ou encore inédit, avec l'indication des différents dépôts et la cote des manuscrits correspondants. Les auteurs sont distribués en plusieurs classes. Le présent volume après une introduction générale sur l'Université de Paris et l'organisation de la Faculté de théologie : exercices scolaires, études et grades, présente d'abord le relevé des maîtres dominicains (soixante et onze pp. 27-222) puis des maîtres séculiers (cent-trente cinq, p. 223-468). Les autres feront l'objet d'un second volume mais déjà plusieurs tableaux présentent parallèlement, en suivant l'ordre chronologique, les listes des maîtres séculiers ou réguliers ayant enseigné à la Faculté de théologie, du début du XIII[e] siècle jusqu'à 1320. Une introduction particulière rappelle pour chaque groupe les renseignements essentiels. Chaque auteur est présenté selon un plan uniforme : notice biographique, avec un *curriculum vitae* aussi précis qu'il a été possible de le reconstituer; liste des ouvrages, avec indication de la date s'il y a lieu, de *l'incipit*, des éditions et des manuscrits; bibliographie. Le tout est rédigé avec le souci d'accumuler le plus possible de renseignements utiles, sans verbiage et dans le seul but de faciliter leur tâche aux travailleurs. On devine ce qu'il a fallu de recherches patientes et précises pour recueillir ces multiples données qui font de cet ouvrage une mine précieuse de renseignements et le *vade-mecum* de quiconque doit s'occuper de l'étude des sciences religieuses au moyen-âge. L'on peut ainsi établir comme la carte du travail déjà fait et de celui qui reste à faire,

en matière d'éditions de textes et des ressources qu'offrent les dépôts de manuscrits, pour un même ouvrage. Par là même, dans une certaine mesure, rien qu'à consulter ce répertoire, on peut prendre une idée de la vogue obtenue par tel ou tel de ces traités, pas toujours en rapport avec sa valeur intrinsèque. Nous ne pouvons que remercier très vivement M. Glorieux, à la fois de l'exemple qu'il donne et du progrès considérable qu'il fait ainsi réaliser à l'organisation scientifique du travail dans ce domaine actuellement si étudié.

En ce qui concerne la vie spirituelle, il ne faut pas s'attendre à trouver beaucoup de traités *ex professo* : ce n'était pas l'objet direct de l'enseignement : du très grand nombre des auteurs cités ici on connaît surtout des ouvrages scolaires. Toutefois, il suffit de rappeler que parmi les maîtres signalés en ce volume on compte Albert le Grand, S. Thomas, Ulrich de Strasbourg, Eckhart, Guillaume d'Auvergne, etc. pour se rendre compte que, même en cet ordre d'idées, on trouvera des renseignements fort utiles. C'est surtout par les sermons et les ouvrages sur l'Ecriture (*postillae*), sans négliger non plus les commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard, que l'on peut connaître la doctrine spirituelle de ces maîtres. Ici la matière est immense mais, grâce à M. Glorieux, il sera très facile de s'y reconnaître, de délimiter son champ d'études, d'éviter par là même de refaire ce qui à été déjà fait, en prenant plus facilement conscience de ce qui reste à faire et des moyens dont on dispose. L'ouvrage naturellement acquerra une valeur plus considérable encore dès qu'aura paru le second volume avec les tables qui doivent l'accompagner. On pourrait faire confiance à ce sujet, au travailleur trés averti qu'est M. Glorieux, mais lui-même dans son introduction veut bien nous annoncer ce qu'il fera : « Les tables qui terminent cet ouvrage permettront toutes les autres combinaisons ou les rapprochements utiles : la table *alphabétique* corrigeant ce que pourrait avoir d'arbitraire ou de défectueux l'ordre chronologique adopté pour les notices et la scission en trois groupes (dominicains, séculiers, autres réguliers) ; la table idéologique permettant de suivre l'évolution d'un traité ou d'un genre ; la table des *incipits* devant faciliter l'identification des œuvres rencontrées au cours des recherches personnelles ». Je me permettrai d'exprimer seulement deux *desiderata* à ce sujet : la table des manuscrits cités, groupés selon leurs dépôts, pourrait aussi avoir une grande utilité, en vue justement d'éviter la reprise de recherches déjà faites ou de faciliter les identifications ; quand aux notices, il y aurait un réel intérêt à signaler à côté du nom français des auteurs étudiés, la ou les appellations latines, sous lesquelles ils se présentent dans les manuscrits. Il y a parfois un telle différence, pour les noms de lieu surtout, entre la forme française et la forme latine qu'il sera vraiment utile de signaler cette dernière ! L'auteur l'a fait plusieurs fois ; il me paraîtrait plus

avantageux encore de le faire régulièrement. Il n'est que juste de louer en terminant la présentation matérielle du volume. Elle est parfaitement adaptée au but : la typographie est nette, éclairée ; on n'a pas cherché à gagner de la place en entassant les indications disparates à la suite, le papier est résistant comme il convient à un ouvrage destiné à être souvent consulté. Bref rien n'a été épargné par l'auteur et l'éditeur pour mettre entre nos mains un instrument de travail de tous points excellents. Souhaitons à l'entreprise le succès qu'elle ambitionne, à savoir de stimuler encore l'activité déjà si considérable concernant les études sur le moyen-âge religieux, d'en régulariser la production quelque peu tumultueuse, d'en faciliter les résultats et la haute tenue scientifique.

— Le nouvel ouvrage de M. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Paris, Vrin, in-8° ; 1re série, 1931, VIII-331, ; 2e série, 1932, 299 pages, chacun 32 fr.) a directement pour objet la question si discutée, ces temps-ci, de l'existence et de la nature de la « philosophie chrétienne ». C'est, par l'histoire même des idées, une démonstration extrêmement vivante et persuasive de l'enrichissement de la raison sous l'influence de la foi, dans tous les domaines de la pensée. Bien que la spiritualité proprement dite ne soit pas l'objet direct de ces études, on devine tout ce que son étude peut gagner à voir mieux éclairés certains des principes qui la guident. Déjà dans le premier volume bien des pages sont à retenir en particulier aux derniers chapitres qui ont pour objet : l'optimisme chrétien, la gloire de Dieu, la providence, l'anthropologie, le personnalisme chrétien. Le second presque tout entier est à signaler puisqu'il traite des problèmes de la connaissance et de la moralité, en particulier le chapitre IVe, l'amour et son objet, suivi d'un assez long appendice, où M. Gilson prend, contre le P. Rousselot, la défense de la cohérence doctrinale de S. Bernard dans sa doctrine sur l'amour. Ces pages lumineuses animées d'une sympathie compréhensive à l'égard de tous les représentants de la doctrine chrétienne, Pères et docteurs du moyen-âge, aideront à préciser la position de bien des problèmes, à en reconnaître avec plus de certitude l'évolution, à démêler plus aisément la part qui revient à la révélation et celle de la spéculation purement humaine dans le progrès doctrinal, à rattacher ainsi avec plus d'exactitude les théories spirituelles aux courants plus vastes de la pensée philosophique et à mieux saisir par suite les influences subies. C'est un livre auquel il faudra souvent revenir car il est riche de substance : si nombreux sont les point de vue envisagés et les renseignements fournis qu'on ne saurait se flatter en une seule lecture d'en épuiser le contenu. L'auteur a gardé à l'exposé la forme primitive de conférences (*Gifford lectures* à l'Université d'Aberdeen) mais à la fin de chaque volume de nombreuses pages sous forme de notes apportent les jus-

tifications nécessaires et permettent un contrôle personnel et une étude ultérieure plus approfondie.

— Parmi les œuvres que signale M. Glorieux, après un petit nombre de traités spirituels, la place la plus importante en ce qui concerne nos études revient aux sermons. Il nous en a été conservé un très grand nombre et, comme il s'agit de sermons adressés à la famille universitaire, pour nombre d'entre eux il est possible d'en fixer la date. C'est à un groupe particulier de ces sermons que s'est intéressée Mademoiselle M.M. Davy, dans son récent volume : *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale* (Paris, Vrin, 1931, in-8°, VII - 423 pages, fasc. XV des Etudes de philosophie médiévale, 60 fr.). Sauf un sermon emprunté à un manuscrit d'Avranches, il s'agit d'un recueil qui porte le n° 338 des nouvelles acquisitions latines de la Bibliothèque Nationale de Paris, et qui contient les sermons prononcés au cours d'une même année universitaire 1230-1231, pendant la crise provoquée par le différend entre les étudiants et les bourgeois de Paris. En même temps qu'il est le plus ancien recueil des sermons universitaires parisiens, il est aussi celui qui renferme les premiers sermons prêchés par les dominicains et les franciscains. Sur ces quatre-vingt quatre sermons, quarante-quatre sont édités dans la deuxième partie de l'ouvrage, chacun précédé d'une analyse détaillée et accompagné de notes identifiant les citations scripturaires ou patristiques. La première partie est une introduction où sont étudiés tous les sermons contenus dans le manuscrit. Mlle Davy décrit d'abord celui-ci et en dégage tous les renseignements qu'il contient sur la date des sermons, le lieu où ils ont été prononcés, leurs auteurs séculiers ou réguliers. A ces auteurs est consacré tout un chapitre qu'il y aura profit à rapprocher des notices correspondantes données par M. Glorieux : on compte sept séculiers, deux dominicains et trois mineurs, sans parler d'anonymes appartenant aussi à ces deux ordres. Le chapitre deuxième présente une étude, fort détaillée et particulièrement utile, sur la pratique et la technique du sermon universitaire, notamment sur la méthode de développement, s'inspirant des *artes praedicandi,* où l'allégorie et le symbolisme jouent un grand rôle. Le troisième chapitre réunit les informations doctrinales, historiques et littéraires que contiennent les sermons de 1230-1231 et permet par suite de saisir sur le vif l'état d'esprit de la partie la plus saine du clergé d'alors, en même temps qu'il constitue en raccourci comme un tableau de la société de l'époque, spécialement du monde ecclésiastique et des abus à réformer. Naturellement, la peinture est poussée au noir et Mlle Davy ne manque pas de rappeler les réserves qui s'imposent. Le texte des sermons eux-mêmes, — le recueil est une copie, — ne représente qu'un résumé donnant l'essentiel d'un développement sans

reproduire matériellement le discours tel qu'il a été réellement prononcé. Il est soigneusement établi avec les indications qui mettent en saillie les divisions et les subdivisions. Grâce au travail diligent de Mademoiselle Davy, nous sommes ainsi mis en possession d'une source sûre de renseignements divers qui contribuera à mieux faire connaître, l'état spirituel de la chrétienté au XIIIe siècle.

— On nous permettra de saluer avec une satisfaction toute particulière l'apparition du récent volume de notre érudit collaborateur dom A. Wilmart OS. B : *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen-âge latin. Etudes d'histoire littéraire* (Paris, Bloud et Gay, 1932, in-8, 626 pages, 80 francs). C'est un recueil de travaux déjà publiés en divers périodiques, mais enrichis, où il y avait lieu, de compléments sous forme de notes et d'appendices, ou même de remaniements dans le texte lui-même. Plusieurs et non des moins importants ont paru ici même : la complainte de Jean de Fécamp sur les fins dernières, les méditations réunies sous le nom de S. Anselme; les écrits spirituels des deux Guigues, les méditations d'Etienne de Salley sur les joies de la Vierge Marie, les méditations sur le Saint-Esprit attribuées à S. Augustin. On sera heureux de trouver réunies dans un même volume ces études dispersées en diverses revues, pas toutes très accessibles et de pouvoir à l'aide des excellents index utiliser sans peine la très riche documentation qu'il représente : textes inédits, questions d'authenticité littéraire, vues générales sur le développement de la piété et de certaines méthodes de prière ou de certaines dévotions, rôle et histoire des ordres monastiques, renseignements les plus variés sur une multitude d'auteurs anciens ou modernes. L'histoire des hymnes et des formules de prière est très largement représentée, mais aussi celle des méthodes de méditation. Il faut renoncer, vu sa richesse, à donner une idée de ce contenu qui rend indispensable à quiconque s'occupe de l'histoire de la spiritualité, surtout au XIe et au XIIe siècles, le maniement assidu de cet ouvrage.

— Il est assez naturel de rapprocher du volume considérable de dom Wilmart l'élégant in-16 où M. Dumoutet a recueilli, en les accompagnant de douze planches hors-texte admirablement réussies, diverses études sur le développement de la piété et de la dévotion au moyen âge : *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen-âge* (Paris, Beauchesne, 1932, 218 pages, 36 francs). Je crois bien qu'on pourrait tirer des textes anciens plus qu'il n'est dit au sujet de la dévotion personnelle envers le Christ mais on n'en trouve pas moins ici de précieuses indications sur son évolution au moyen-âge, ses sources, ses principaux représentants, les difficultés auxquelles elle s'est heurtée et les manifestations diverses par lesquelles elle s'est affirmée : dévotion aux principaux mystères du Verbe fait chair, au crucifix, à la plaie du côté, à l'Eucharistie. Ici de multiple manière : communion

fréquente, adoration de l'Eucharistie, salutations avec les formules si répandues de l'*Anima Christi* et de l'*Adoro te*, saluts du Saint-Sacrement, parallèment aux stations de la Vierge, etc. Sur tous ces aspects de la piété et par suite de la spiritualité du moyen-âge, M. Dumoutet apporte une information étendue, puisée chez les meilleurs auteurs et complétée par les recherches personnelles, qui nous aide à nous représenter avec exactitude l'intensité de cette dévotion si intéressante à étudier non seulement dans les manifestations artistiques mais dans les livres spirituels et les exercices de la vie chrétienne journalière.

— Le traité de Pierre de Blois : *De amicitia Christiana et de dilectione Dei et proximi*, vient d'être l'objet d'une publication importante de la part de Mademoiselle M. M. Davy (*Un traité de l'amour du XII*e *siècle. Pierre de Blois*, Paris, de Boccard 1932, in-8, 604 pages). Ayant soigneusement établi le texte d'après un manuscrit de Berlin et deux de Paris, elle l'accompagne d'une traduction élégante, qui çà et là cependant aurait pu serrer de plus près l'original, et indique les les références des citations scripturaires ou autres, en particulier des auteurs profanes. Diverses notes établissent aussi des rapprochements doctrinaux avec d'autres auteurs de l'époque patristique et du moyen-âge, en particulier S. Thomas ou même avec des auteurs plus modernes. Peut-être aurait-il été opportun d'insister davantage sur la doctrine de l'amour telle qu'elle se présentait au XII· siècle, à l'époque même de Pierre de Blois. Une introduction détaillée au traité forme la première partie de l'ouvrage. Après avoir exposé les détails de la vie et de l'œuvre de Pierre de Blois, Mademoiselle Davy s'attache au *De amicitia*, en étudie la date et les sources, en indique les manuscrits et les éditions, en précise la place parmi les traités similaires du moyen-âge, nous fait enfin connaître en détail la doctrine et le mysticisme de Pierre de Blois. Tout cela témoigne d'une connaissance approfondie du sujet et du milieu, et du soin avec lequel Mademoiselle Davy a préparé cette édition, ça et là néanmoins un peu trop maltraitée par la présence de fâcheuses fautes d'impression. L'auteur qui prépare un travail d'ensemble sur les théoriciens de l'amour au moyen-âge témoigne une sympathie particulière à Pierre de Blois et il ne tiendrait pas à Mlle D. qu'on n'eût de ce personnage une idée beaucoup plus favorable que celle que nous suggèrent ses divers historiens.

Malheureusement, il n'est pas possible, après le récent travail de M. Vansteenberghe, de partager cet optimisme (*Deux théoriciens de l'amitié au XII*e *siècle Pierre de Blois et Aelred de Riéval*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, 1932, pp. 572-588). Un instant en voyant la référence au *De amicitia* du Ps. Augustin (PL., t. 40, col. 831-844) signalée à la page 142, note 1, du présent volume, j'ai pensé que Pierre de Blois lui-même nous offrirait la clé de l'énigme et que

l'on pourrait peut-être écarter de lui l'accusation de plagiaire d'un contemporain aussi proche de lui qu'Aelred et que, de bonne foi, il aurait seulement démasqué, le croyant d'Augustin, un traité qui n'était lui-même qu'une adaptation assez maladroite du *De amicitia spiriuali* d'Aelred de Rievaulx (cf *Bulletin de littérature écclésiastique* 1918, pp. 221). Mais le texte expressément cité par Pierre de Blois comme de S. Augustin, n'appartient nullement au *De Amicitia* pseudo augustinien, il est littéralement pris au l. IV, ch. 8 des *Confessions*, dont Mademoiselle Davy rapporte là-même la traduction, d'après l'édition de M. de Labriolle. Par ailleurs tous les passages communs au *De Amicitia* d'Aelred et à son compendium pseudo augustinien, qui se retrouvent dans l'œuvre de Pierre de Blois, sont manifestemént empruntés, et sans contestation possible, à l'ouvrage authentique d'Aelred. Il faut donc renoncer à fixer, d'après la date de l'ouvrage de Pierre de Blois, celle du pseudonyme et s'en tenir ferme à la conclusion de plagiat si fortement motivée de l'article de M. Vansteenberghe. Elle ne fait que corroborer l'assertion déjà émise par l'éditeur bénédictin de S. Augustin (PL, 40, 831-832) : « Melius Aelredo usus est ipsius prope aequalis Petrus Blesensis in suo de Amicitia Christiana tractatu qui Cassiodoro adscriptus aliquando fuit. In hune ille tractatum transtulit ex Aelredi libris non pauca, tacito quidem ipsius nomine sed tamen luculenta in prologo admonitione consilium factumque suum professus his verbis... » M. Vansteenberghe cite lui aussi le texte de la préface de Pierre de Blois mais il est permis d'être pour un plagiaire aussi éhonté plus sévère qu'ils ne sont l'un et l'autre. Là même d'ailleurs l'éditeur bénédictin relève l'erreur de référence passée de l'édition ancienne de Pierre de Blois dans la nouvelle, au sujet de la citation augustinienne. Il est dommage que Mademoiselle Davy n'ait point pris connaissance de cette courte préface du *De Amicitia* pseudo augustinien, car cela aurait siugulièrement éclairé la composition du traité de Pierre de Blois et l'aurait certainement amenée à modifier aussi bien les appréciations trop favorables portées dans sa préface que la présentation même du traité, dont toute édition nouvelle devra s'attacher désormais à mettre en relief les nombreux emprunts faits à Aelred.

— Miss H. E. Allen qui a consacré, il y a quelques années, un volume considérable à Richard Rolle (RAM, 1929, IX, 322-323) a récemment publié à la Clarendon Press d'Oxford. *English writings of Richard Rolle hermit of Hampole* (1931, in-12, LXIV-180 p.). L'édition est avant tout d'intérêt philologique et littéraire, mais naturellement ne saurait être négligée du point de vue spirituel. On nous donne en original le texte intégral ou partiel des œuvres anglaises, sauf pour le Commentaire du Décalogue, jugé trop peu intéressant : quelques spécimens du psautier, traduit et commenté, les méditations sur la

passion, divers poèmes, quelques courtes pièces en prose et trois lettres. Chaque morceau est précédé d'une introduction donnant tous les détails nécessaires pour l'intelligence du texte, son origine, son contenu, sa date, les manuscrits ou les éditions qui le contiennent. De copieuses notes à la fin du volume équivalent à un commentaire détaillé, portant soit sur le fond, soit sur la langue ; celle-ci d'ailleurs est en plus l'objet d'un glossaire qui facilitera la lecture de ces textes en anglais médiéval, dont l'orthographe est si différente de l'anglais moderne et pour laquelle il y aura profit à tenir compte du conseil donné par Miss Allen de lire à haute voix les passages difficiles. Une longue introduction, utilisant et complétant le volume antérieur, résume la biographie de Rolle et décrit son tempérament spirituel, à l'aide de nombreuses citations, notamment du *Melum*; elle se termine par des indications sur le caractère littéraire des œuvres écrites en anglais. Comme on le voit, ce savant petit volume sera fort utile à quiconque veut se faire une idée même sommaire du talent et de la doctrine de Richard. F. C.

Publications diverses

— M. A. Dufourcq vient de publier, en troisième édition revue et augmentée, le tome VIII de la première partie de *l'Avenir du Christianisme* (*Histoire moderne de l'Eglise : Le Christianisme et la réorganisation absolutiste : Le Concile de Trente*, 1527-1622 ; Paris, Plon, in-12, III-391 pages). La préface est datée d'octobre 1932 et l'on nous apprend que cette troisième édition a été presque entièrement récrite. On s'aperçoit vite qu'elle est tout à fait à jour et tient compte des travaux les plus récents. Pour l'histoire de la spiritualité à cette époque si troublée, elle présente nombre de pages aussi intéressantes à lire qu'utiles à consulter. On sait avec quelle maîtrise M. Dufourcq groupe dans son texte les faits mettant en relief les tendances générales caractéristiques d'une époque ou d'une situation. Une bibliographie abondante et bien ordonnée, complète en note ces vues d'ensemble et permet de se documenter plus abondamment ou de retrouver facilement la source des détails et des anecdotes auxquels le texte lui-même fait allusion. Je louerai aussi la parfaite compréhension dont témoigne l'ouvrage en ce qui concerne l'œuvre du catholicisme. Sans rien dissimuler des abus considérables qui ont ouvert la voie à la funeste révolution du XVIe siècle, en gardant envers tous une équité compréhensive, seule attitude digne du véritable historien, M. Dufourcq, contrairement à trop d'autres auteurs, en fait d'abord bénéficier le catholicisme lui-même et ses divers représentants, sans aucune étroitesse ou parti pris de chapelle et d'école. Aussi son livre n'est pas seulement un exposé très vivant, nourri de faits et d'idées, donnant une image

fidèle de cette époque si complexe, où le bien et le mal se manifestent dans une mesure peu commune, mais c'est en même temps un ouvrage très bienfaisant, où pleine justice est rendue aux efforts multiples et variés par lesquels s'est manifestée la réation vigoureuse du catholicisme contre l'hérésie, dans tous les domaines. Pour la vie spirituelle notamment, bien des pages seraient à citer, à travers tout le volume, mais tout naturellement on ira aux chapitres qui racontent *ex professo* la vie chrétienne : ch. III « La riposte du peuple », avec ses nombreuses subdivisions (sources de la foi, catéchisme, prédication, sacrements ; le mouvement pénitentiel, charitable, monastique, familial, littéraire et artistique, dévot, mystique) : une centaine de pages présentant un raccourci très remarquable et très dense sur toute la spiritualité de l'époque et la magnifique efflorescence dans tous les domaines de la sève catholique renouvelée. Au ch. V : « La riposte de l'élite, les quatre courants de la pensée chrétienne », bien des pages aussi seraient a signaler, en particulier ce qui est dit sur « La question libertine : valeur de la révélation chrétienne » où l'on oppose au mouvement libertin le mouvement humaniste chrétien, avec ses différentes manifestations, y compris le stoïcisme chrétien d'un Juste Lipse et d'un du Vair et le scepticisme, chrétien lui aussi, de Pierre Charron. On y trouvera des faits et des points de vue importants à retenir pour la connaissance exacte de la littérature spirituelle, de ses formes et des influences qu'elle a subies. F. C.

— Le 23 novembre 1932 marquait la date du troisième centenaire de la naissance de Mabillon. A cette occasion, M. Léon Deries a publié un volume où est rappelée à grands traits, d'une façon très abordable pour le grand public, la vie et l'œuvre du célèbre bénédictin (*Un moine et un savant, Dom Jean Mabillon, religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur* (1632-1707), Ligugé, abbaye Saint-Martin, in-12, XIV-178). Avec les détails sur Mabillon lui-même et les controverses auxquelles il prit part, c'est l'abbaye de Saint-Germain des Prés et l'œuvre des Mauristes qui sont en même temps évoqués. C'est, comme le dit l'auteur, « un modeste médaillon » qui sera accueilli avec la plus vive sympathie. Çà et là, il y aurait lieu à des retouches : lire par exemple *Gersen* et non *Gerson*, à propos de la controverse sur l'Imitation. Papebroch est signalé plusieurs fois comme hollandais. Ses compatriotes d'Anvers n'admettraient sans doute pas cette qualification. F. C.

— M. le chanoine Vernet a publié une biographie fort originale, *La Vénérable Benoîte Rencurel, fondatrice du Laus* (1647-1718), Paris, Gabalda, 1931, in-12, 172 pages, 12 fr., qu'on lira d'un trait. Il y a peu de vies aussi merveilleuses et aussi documentées que celle de l'humble bergère à qui la Sainte Vierge et les Anges apparurent si

fréquemment. A ce point de vue, elle mérite l'attention des historiens de la spiritualité. Si on ajoute que le Laus, dont les origines sont liées aux apparitions de la Sainte Vierge à la Vénérable Benoîte Rencurel, est un des sanctuaires les plus vénérés, un des pèlerinages les plus célèbres de France, il faut souhaiter que cette « Bernadette des Alpes », dont la cause est introduite, soit bieutôt placée sur les autels. Ce petit livre si précis et si agréable, tout rempli de pittoresques anecdotes, où l'on trouve des détails curieux sur le jansénisme adversaire du Laus, parce qu'il fera connaître son héroïne à de nombreux lecteurs, aidera certainement beaucoup à cette glorification.

M. V.

— Après avoir exposé sous la forme émouvante du roman, les an goisses d'une génération, le P. A. Bessières, nous en fait connaître plus intimement encore les sentiments dans cette biographie de *L'Apôtre de l'Ecole Normale supérieure, Pierre Poyet (1887-1913), sa vie, ses amitiés, son journal spirituel* (Paris, Spes, in-12, 331). Esquissée déjà plusieurs fois, cette vie est ici racontée avec détail, dans toute sa douloureuse splendeur, par quelqu'un qui a beaucoup connu et aimé le jeune et ardent apôtre trop tôt disparu. Il a pu aussi recueillir abondamment auprès de ceux qui furent mêlés à la vie intime et aux initiatives de son héros, les témoignages et les documents permettant de fixer son vrai rôle et de lui restituer la place de premier plan qui lui revient dans le mouvement de retour au catholicisme qui se manifeste parmi la jeunesse de l'Université et des Grandes Ecoles. L'apostolat auprès de ses compagnons d'étude va de pair avec le récit de la crise douloureuse qui jusqu'au lit de mort le crucifia : l'opposition dont sa vocation fut l'objet de la part d'un père qui au temps de la guerre voulut si héroïquement mourir en remplaçant au front celui qu'il avait longtemps méconnu et les incertitudes dont cette vocation à la Compagnie de Jésus fut elle-même l'objet par suite de scrupules mal fondés et de conseils imprudents. On lira avec émotion les fragments de lettres ici rapportés et le journal de retraite placé en appendice. Pour stimuler au bien les jeunes gens, leur montrer comment il faut se donner et servir, quels sacrifices parfois il faut affronter pour faire triompher une grande cause, peu de livres seront aussi efficaces que celui-ci qui est en même temps une œuvre de justice à l'égard d'un initiateur trop oublié.

F. C.

BIBLIOGRAPHIE (1)

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1933)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Stracke D., SJ. — Korte handleiting tot de *Theologia mystica*. — Bloemen van O.G.E., t. 8, Anvers, Neerlandia.

Bardy G. — Chronique d'histoire de la spiritualité chrétienne. — VS, 34, février, suppl. 50-62.

Huijben J., OSB. — Chronique d'histoire de la spiritualité. — VS, 34, mars, suppl. 109-126.

Simonin H. D., OP. — Chronique d'histoire de la spiritualité moderne. — VS., 35, avril, suppl. 63-72.

P. Remi cap. — Chronique de la spiritualité franciscaine. — *Etudes franciscaines*, 1932, 44, 733-750; 1933, 45, 102-118.

Axters St., OP. — Bijdragen tot een bibliographie van de Nederlandsch Dominikaansche vroomheid. III. — OGE, 7, 5-33.

Watkin E. I. — Philosophia perennis [compte rendu critique de l'ouvrage publié sous ce titre en 1930]. *Dublin Review*, avril, 180-205.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Catherinet FM. — L'exercice de la présence de Dieu dans l'oraison. — VS., 35, 5-18.

Ranwez E. — Devoir et perfection. — *Coll. Namurc.*, 27, 1-30.

Schmidt J., SJ. — Der Entschluss, in seinem Stande nach Vollkommenheit zu streben. — ZAM., 8, 38-45.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines*; M : *Manresa*; MC : *Monte Carmelo*; MST : *Mensajero de Santa Teresa*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGE : *Ons geestelijke erf*; OGL : *Ons geestelijke leven*; RS : *Recrutement sacerdotal*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; SZ : *Stimmen der Zeit*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik*. Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Goodier A., SJ. — The inner life of the Catholic. — Londres, Longmans. in-12, XV-173.

Leclercq J. — Essais de morale catholique. II, Le dépouillement. — Bruxelles, Cité chrétienne, in-8, 256.

Mersch E., SJ. — Le corps mystique du Christ. Etudes de Thologie historique. Louvain, *Museum Lessianum*, 2 vol., in-8, XXXVIII, 478 et 448.

Adam A. — Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. Straubing, Ortolf 1932, in-8, 55.

Garrigou-Lagrange R., OP. — La seconde conversion. Entrée dans la voie illuminative. — VS, 34, 185-203.

Garrigou-Lagrange R., OP.— La troisième conversion, l'entrée dans la voie unitive et le prélude de la vie du Ciel. — VS, 34, 297-325.

Garrigou-Lagrange R., OP. — Les dons ont-ils un mode humain? VS., suppl., 33, 65-83.

Gardeil A. OP. — Le don de force et la faim de justice. — VS, 34, 204-226.

Gardeil A., OP. — Le don de piété et la béatitude de la douceur. — VS., 35, 19-39.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Dander Fr. SJ. — Wahrhaftigkeit. — ZAM, 8, 8-21.

Spicq C., OP. — La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament. — *Rev. sc. phil. et th.*, 22, 5-26.

Hoornaert G., SJ. — L'obéissance (suite). — *Prêtre et Apôtre*, févr. 35-41.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Gabriel de Ste Marie-Madeleine, CD. — La voie contemplative. — EC, avril, 1-38.

Rabeau G. — Le contenu des phénomènes mystiques. — VS, suppl. février, 23-31.

Rabeau G. — Paroles surnaturelles et hallucinations auditives. — VS., 33, mars, suppl. 105-126.

Lhermitte I. — Origine et mécanismes des hallucinations. — EC., avril, 109-132.

Thurston H., SJ. — The healing hand. V. Pfarrer **J. J. Gassner**. — *The Month*, 161, 346-356.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Koeberle A. — Die Seele des Christentums. Beitraege zum Verstandnis des Christusglaubens und d. Christusnachfolge in der Gegenwart. Berlin, Furche, 1932, in-8, 387.

Sempé L., SJ.— Les *Exercices spirituels* de S. Ignace. — *Messager du Cœur de Jésus*, février, 94-102.

Sempé L., SJ. — L'ascèse et la mystique dans les *Exercices* de S. Ignace. — *Messager du Cœur de Jésus*, mars, 159-171.

Huonder A. et Wilhelm B., SJ. — Die Ignatianische Gebetsweise. — ZAM, 8, 1-8.

Schilgen H., SJ. — Verfolgt die Betrachtüng « de regno Christi » einen apostolischen Zweck. — ZAM, 8, 46-54.

Gerster Th., OM, Cap. — Die Geisteserneuerung. Skizzen für Exerzitien. — Innsbruck, Rauch, in-8, 208.

Mc Hughs Is. — The retreat movement in Germany. — *The Clergy Review*, 5, 290-295.

Charmot F., SJ. — Le prêtre et la très-sainte Mère de Dieu. — *Recrutement sacerdotal*, mars, 120-133.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Lahitton I. — La vocation sacerdotale. Traité théorique et pratique, 5e éd. Paris, Beauchesne, 1932, in-8, XVI-528.

Plus R., SJ. — Le ferment dans la pâte. La sainteté de nos prêtres. — VS, 34, 370-393.

Pinkman J. — Retreats for the clergy. — *Clergy Review*, 5, 104-114.

Weisweiler H., SJ. — Jungfräulichkeit und Ehe. — ZAM, 8, 63-66.

Schumacher H. — Das Ehe-Ideal des Apostels Paulus. Munich, Hueber, 1932, in-8, X-129.

Stein E. — Probléme der Frauenbildung. — *Bened. Monatschrift*, 15, 110-122.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

S. Ambrosii *De Virginibus* ad praecipuorum codicum fidem recensuit **O. Faller**, SJ. — (*Floril. patristicum*, 31). — Bonn, Hanstein, in-8, 78.

S. Caesarii Arelatensis episcopi *Regula sanctarum virginum* aliaque opuscula ad sanctimoniales directa ad normam codicum nunc primum edidit **G. Morin**, OSB. (*Florilegium patristicum*, 34). — Bonn, Hanstein, in-8, 56.

Brun P. M. — La vie de S. Dosithée. Texte critique avec introduction, traduction française et notes. — *Orientalia christiana*, 1932, 26, 87-124.

Guigues II le Chartreux. — De l'imitation de Jésus-Christ. Méditations inédites, par **M. Davy**, VS, 34, suppl., 43-49; 103-108.

Holmstedt G. — *Speculum christiani.* — A middle englisch religious treatise of the XIVth century, edited from all extant mss. — Oxford, University Press, 1930, in-8, ccv.-241.

Horvath K., O. Cist. — **Johannis Lemovicensis** opera. — Veszprém, Egyházmegyei Könyvnyomda, in-8, 3 vol. de XXIV-102 et 197; 15 et 578, 19 et 208.

Vitoria Pr., OP. — Comentarios a la Secunda secundae de S. Tomàs. II. De caritate et prudentia, ed **B. de Heredia**, OP., — Salamanque, Bibl. Teol. esp., 1932, in-8, XXXII-380.

S. Jean de la Croix. — Les avis, sentences et maximes. Notes historiques, texte critique espagnol, version française par Dom **Chevallier**, OSB. — Paris, Desclée de Brouwer, in-12, 351.

S. François de Sales. — Introduction à la vie dévote, édition nouvelle [reproduisant celle de 1619] par **F. Henrion**. — Tours, Mame, in-12, 403.

Antonio de la Cruz. — Libro de la contemplación divina (suite). Analyse et extraits : Texte espagnol et traduction française. — EC., avril, 257-279.

Bx Claude de la Colombiére, SJ. — Méditations sur la Passion, par P. **Monier-Vinard**. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1932, in-12, 168 p.

II. — Documents et Travaux

Stelzenberger I. — Die Beziehungen der **frühchristliche** Sittenlehre zur Ethik der **Stoa**. — Munich, Hueber, in-8, XX. 525.

Dirksen A. H. — The New Testament concept of *metanoia*. — Washington, Catholic University, in-8, XI-256.

Staffelbach G. — Die Vereinigung mit Christus als Princip der Moral bei **Paulus**. — Freiburg, Herder, 1932, in-8, X-128.

Wobbe J. — Der Charis-Gedanke bei **Paulus**. — Münster. Aschendorff, 1932, in-8, XX-102.

Voelker W. — Quellen zur Geschichte der Christlichen **Gnosis**. Tübingen, Mohr, 1932, in-8, 147.

Koch H. — Die ps. cyprianische Schrift *De centesima, sexagesima, tricesima* in ihrer Abhangigkeit von Cyprian. — *Z. nt. Wissenschaft*, 1932, 248-272.

Peterson E. — Die Schrift des Eremiten **Markus** über die Taufe und die *Messalianer.* — *Z. nt. Wissenschaft*, 1932, 273-288.

Spies O. — Die aethiopische Ueberlieferung der Abhandlung des **Evagrius** *peri tôn oktô logismôn.* — *Oriens Christianus*, 1932, 7, 203-228.

Rahner K., SJ. — Die geistliche Lehre des **Evagrius Ponticus.** — ZAM, 8, 21-38.

Stéphanou E. — Les derniers essais d'identification du **Pseudo-Denys l'Aréopagite.** — *Echos d'Orient*, 1932, 35, 446-469.

Evans I. — Monastic life at **Cluny** — Oxford, University Press, 1931, 8, XIX-137.

Othon J., OSB. — Les origines **cisterciennes.** — *Revue Mabillon*, 23, 1-32.

Heijman Th., O. Praem. — De geschiedenis van het geestelijk leven in de **Nederlanden** in den tijd van de opkomst der **Cisterciënzen** en **Norbertijnen.** — OGE, 7, 50-61.

Groult P. — Un jongleur du bon Dieu. — *Nouv. revue th.*, 1932, 143-158.

Sur le *Poème moral*, édité par M. Alphonse **Bayot**, en 1929.

Molenaar M. — *Mechtild de begijn.* Hilversum, Brand, 1932, in-8, 175.

Dondaine A., OP. — Un curieux élément de la légende **Albertinienne?** — VS, février, suppl., 32-42.

Goetting Fr. — Der Renner **Hugos von Trimberg.** Studien zur mittelalterlichen Ethik in nachhoefischer Zeit. — Münster, Aschendorff, 1932, in-8, VIII-119.

Fischer C., OFM. — Die *Meditationes Vitae Christi.* Ihre handschriftliche Ueberlieferung und die Verfasserfrage (suite). — *Archiv. franc. hist.*, 25, 305-348.

Schnell E. — Die Traktate des **Richard Holle** von Hampole *Incendium amoris* und *Emendatio vitae* und deren Uebersetzung durch **Richard Mysin.** Leipzig, Noske, 1932, in-8, VI-191.

Lindeman H., OSB. — Een tractaat over de overweging van 's Heeren Lijden aan Hendrik van **Calcar** togeschriven. — OGE, 7, 62-88.

Antoine de Sérent, OFM. — Histoire littéraire de trois mystiques franciscains. — *Etudes franciscaines* (1932), 44, 715-732; (1933), 45, 48-58.

Remigius ab Alosto, cap. — De oratione mentali in ordine Fratrum minorum **Capuccinorum**. — *Collectanea Franciscana*, 3, 40-66.

Prims Fl. — Drie ascetische schrijvers der Troonpriorij ian Storms (1488) ; Jacob Roecx (1527) ; Cornelis Bellens (1573). — *Versl. en med. kon. Vlaamsche Akademie*, 1932, 262-285.

Streicher Fr., SJ. — De spirituali quodam libro diurno **S. Petri Canisii**. — *Arch. hist. Soc. Iesu*, 2, 56-63.

Eugenio de San José, CD. — La *Subida del Monte Carmelo* (suite) MC, 34, 104-110.

Huijben J., OSB. — **Gratien** et les **perfectistes**. — EC, avril, 237-243.

Mathew T. — The life of lady **Lucy Knatchbull**, now first printed from the original manuscript, with an introduction, by dom **David Knowles**, Londres, Sheed et Ward, 1932, in-16, XXVII-221.

Ch. Lebrun. — La spiritualité de **S. Jean Eudes**. Paris, Lethielleux, in-12, 276.

Busson H. — La pensée religieuse française de **Charron** à **Pascal**. Paris, Vrin, in-8, 644.

Simonin H. D., OP. — **Jean de Saint-Thomas**, théologien mystique. — VS., 33, suppl., 84-104.

Lambert A., OSB. — Sur les « Escritos postumos » de la V. M. **Rafols**. — *Rev. hist. eccl.*, 29, 96-107.
Ces écrits sont l'œuvre d'un faussaire.

Conway B. L. — Father **Hecker** and the Paulists. — *The Month*, 161, 233-241.

Chanoine **Lambert**. — Journal de **Clément Roux** « le saint homme de Grasse ». — VS., 34, 355-365 et 35, 56-62.

Fischer H., SVD. — Tempel Gottes seid ihr ! Die Froemmigkeit im Geiste P. **Arnold Janssens** [1837-1909]. — Steyl, Missionsdruckerei, in-8, 292.

Richstaetter K., SJ. — Mater **Salesia Schulten** und ihre Psychologie der Mystik. — Freiburg, Herder, in-8, 234.

Mazoyer Th. — Le Père **Rabussier**, apôtre de la vie intérieure, fondateur des religieuses de la Sainte-Famille du Sacré-Cœur. Préface de Mgr d'Herbigny. — Paris, Lethielleux, in-12, 72.

Mager A., OSB. — **Konnersreuth** comme fait et comme problème. — EC., avril, 39-51.

Lavaud B. M., OP. — Les phénomènes extatiques et leurs dérivés chez **Thérèse Neumann**. — EC., avril, 52-101.

Mayer A. — Réplique à l'ariicle du R. P. **Lavaud** sur **Konnersreuth**. — EC., avril, 102-108.

Lavaud B. M. — **Thérèse Neumann**. Ses premières visions de Noël et de Pâques. — VS., 35, suppl. avril, 22-62.

Bruno de Jésus-Marie, CD. — Les faits mystérieux de **Beauraing**. — EC., avril, 133-147. — **Van Gehuchten P.** — Un témoignage sur les faits de **Beauraing**, *ibid.* 148-154. — **De Greef E.** — Notes sur les faits de **Beauraing**. — EC., 155-212.

Dorola F. — Les mystères de **Beauraing**. Reportage critique. — Paris, Spes, in-16, 159, 5 fr.

Dr **Bourgeois G.** — L'énigme de **Beauraing**. — Paris, Bloud, in-12, 93, 6 fr.

Lenain I. B., SJ. — Les événements de **Beauraing**. — NRT., 60, 327-356.

Mihalcesco I. — L'Eglise orthodoxe orientale et la vie spirituelle intérieure. — *Studii teologice*, 1932, 113-127.

Bremond A., SJ. — Notes et documents sur la religion néoplatonicienne. II La prière de Porphyre. — RSR., 23, 106-112.

L'OBSESSION PAR CONTRASTE
DANS LES CHOSES RELIGIEUSES

La pathologie mentale connaît depuis longtemps l'obsession par contraste : une idée ou une tendance, naissant dans l'esprit, engendrent immédiatement leurs contraires. Je voudrais étudier ici quelques cas de cette anomalie, qui me semblent intéressants au point de vue de la direction spirituelle.

Mais d'abord, pour éclairer le sujet, considérons diverses formes et divers degrés de développement dont ces obsessions négatrices sont susceptibles.

Tout le monde sait en quoi consiste l'esprit de contradiction. Certaines personnes ne peuvent entendre énoncer une opinion sans en prendre tout de suite la contre-partie. L'affirmation d'autrui suscite chez elles, comme un réflexe, la négation ; et réciproquement. On dirait que ce qu'elles entendent n'a pour elles d'autre intérêt que d'être une occasion de contredire ; qu'elles cherchent uniquement, dans la matière exposée, le biais par où elles pourraient la prendre en sens inverse de l'interlocuteur. Ce n'est pas toujours par méchanceté, par perversion morale, par envie de taquiner, de vexer quelqu'un qui ne leur est pas sympathique, qu'elles agissent ainsi : c'est souvent par pur instinct, par une sorte de tic mental, qui est déjà une petite anomalie psychologique, le signe d'un léger déséquilibre intérieur.

D'autres ne contredisent pas seulement leur prochain, mais eux-mêmes. Ils sont les premières victimes de leur esprit de contradiction. « Aucune pensée ne peut se présenter à eux sans que la pensée opposée vienne la balancer (1) ». Toute affirmation, toute négation éclose dans leur

(1) F. Paulhan, *Esprits logiques et esprits faux*, p. 192.

esprit suscite chez eux le besoin de poser des jugements antithétiques : non pas à cause d'une erreur, d'une faiblesse, d'un signe d'improbabilité aperçus dans les propositions primitives, mais par l'effet d'un instinct irraisonné, qui trouve après coup des raisons ou des prétextes. Ceci se remarque en particulier chez les *douteurs congénitaux,* qui sont des affamés de certitude, qui voudraient se reposer dans une adhésion paisible, et qui en sont empêchés par leur instinct de l'objection. Ils désirent vivement croire, et ils s'en empêchent de toute leur force, de toute leur ingéniosité : ils passent leur temps à chercher des difficultés, des raisons de ne pas croire, à semer d'obstacles le chemin de la croyance. Par exemple, une personne voudrait être certaine qu'elle n'a pas de maladie de cœur. Elle se fait examiner successivement par plusieurs médecins, qui sont unanimes à déclarer que son cœur fonctionne bien : normalement elle devrait être convaincue, se tenir satisfaite et les croire. Mais non, son besoin de douter s'y oppose. « Ont-ils bien observé ? ont-ils employé les procédés d'examen les plus rigoureux, les instruments les plus précis ? N'y a-t-il pas, chez moi, différente de l'affection mise par eux hors de cause, une affection voisine, à laquelle ils n'ont pas pensé ? Et moi-même les ai-je bien renseignés sur ce que j'éprouve ? » Etc.

L'esprit de contradiction envahit enfin le domaine de l'action extérieure. Il y a des obsédés qui se sentent poussés, par une sorte de nécessité, à accomplir le contraire de ce qu'ils voudraient, de ce qui leur est commandé ou suggéré. Si nous faisions ici une étude générale de l'obsession par constraste, nous trouverions, dans des psychoses fort graves, les plus beaux exemples de ce négativisme de l'action. L'un des symptômes de la démence précoce, par exemple, est l'opposition à toute sollicitation venue du dehors. « Il est même possible d'obtenir, [des malades qui en sont atteints], écrit le Prof. Régis, un acte déterminé, en leur réclamant, comme à des enfants capricieux, la contre-partie de cet acte. Weygandt, qui insiste sur cette tendance, appelée par lui *négativisme actif*, voit là, ainsi que dans le négativisme en général, le résultat d'une *idée contraire* s'associant à l'idée du mouvement voulu ou com-

mandé et venant ainsi produire un mouvement opposé, antagoniste. Cette explication de Weygandt, exprimée aussi par Séglas,... me paraît fort juste (2) ». Mais nous n'avons en vue, dans cette étude, que des affections plus bénignes : ceux qui nous intéressent ici ne sont pas des aliénés, mais des malades chez qui les facultés supérieures demeurent intactes. Très lucides, très conscients, en possession de leur libre arbitre pour tout le reste, ils sont à certains moments la proie d'impulsions, contre lesquelles d'ailleurs il arrive qu'ils se débattent avec force. Chez les déments précoces, le négativisme joue seul, de façon quasi mécanique, automatique ; il est là, pourrait-on dire, à l'état pur : en dehors des deux idées contradictoires, le contenu de la conscience est pauvre, les éléments psychologiques sont réduits à leur minimum. Au contraire, chez nos malades, ils sont fort développés, nombreux, divers ; l'idée contrariante s'entoure d'un cortège d'émotions, de sensations : aversion, peur, dégoût, inquiétude, malaise, angoisse physique, etc. ; par où cet état s'apparente au vertige, dans le sens vulgaire du mot. Par exemple, un poltron, dont parle M. P. Janet, préoccupé de garder sa bougie allumée dans un corridor sombre, est assailli par l'idée qu'elle pourrait s'éteindre, en conçoit une terreur panique, et affolé, souffle dessus.

Cette vue cavalière de l'obsession par contraste va nous aider à comprendre les cas particuliers que nous avions annoncés et qui, naissant dans le domaine des choses religieuses, posent par là-même de douloureux problèmes de conscience.

1° Le principe de la vie spirituelle est la foi. Or, parmi les croyants, il y a des douteurs congénitaux, qui sont de vrais malades. Ils tiennent à leur foi par le fond de leur âme ; ils y sont fortement attachés, et la preuve en est la crainte excessive qu'ils ont de la perdre, le tourment que les objections leur apportent. Mais précisément la force même de cet attachement fait surgir, avec une énergie égale, la contradiction. L'idée terrible de l'apostasie se présente : « Si je perdais la foi ! » La peur de la catastro-

(2) E. Régis, *Précis de psychiatrie*, p. 391.

phe se déchaîne ; l'angoisse étreint le cœur. « S'il y avait des objections décisives contre la foi, je devrais l'abandonner ! » Alors, pour détruire ces objections, on les recherche ; pour les chasser, on les pourchasse, soit par des démarches réfléchies, soit par l'effet d'une hantise involontaire. Ces malades agissent pratiquement comme s'ils voulaient ruiner leur foi, alors qu'ils veulent le contraire. Et naturellement les difficultés cherchées se rencontrent, elles pullulent. Dans ces esprits, dépourvus de tout sang-froid, en proie à une agitation fébrile, elles prennent des proportions et des figures fantastiques. Même des ombres de difficultés informulées, inaperçues en elles-mêmes, se projettent dans la conscience : quelqu'un dont nous avions résolu les objections d'une manière qui lui semblait satisfaisante, ne nous disait-il pas : « Oui ; mais *il doit y en avoir d'autres* » ? Hors d'état de discuter, ces pauvres esprits affolés s'acharnent à le faire. L'issue de ces démarches tumultueuses sera souvent un acte d'incrédulité positive, qui paraîtra à la conscience obnubilée pleinement consenti et décisif. C'est ainsi que le vertige, idée obsédante de la chute, fait perdre l'équilibre physique et tomber réellement. Chez l'homme normal, ce sont les difficultés qui, en se découvrant, suscitent le doute Chez l'anormal, c'est la tendance à se défier, à se détacher de la croyance, qui est primitive : c'est elle qui engendre les difficultés, qui fait qu'on en cherche et qu'on en trouve. Fascination du contraire, attraction quasi-magnétique du pôle opposé. D'ailleurs, si l'on se porte vers ce dernier, on ne s'y sentira pas plus tranquille, on gardera, toujours pour la même raison, la nostalgie de celui que l'on aura quitté.

Quelle est la valeur et la responsabilité de ces actes d'incrédulité ? Rappelons-nous que l'apostasie réelle est un acte libre et délibéré, par lequel on rejette le joug de la foi. Ici, un acte de ce genre s'est-il produit ? Y a-t-il eu « acte humain », au sens que les moralistes attachent à cette expression ? Si les observations précédentes sont exactes, il faut répondre par la négative. Nous avons affaire, dans l'occurrence, à un instinct indélibéré, morbide ; l'esprit est affolé, il a perdu son équilibre, il est incapable de réfléchir, de délibérer vraiment, de se décider en connaissance

de cause et en pleine possession de lui-même. De tels actes sont de pseudo-apostasies, des rêves, des cauchemars d'apostasie ; et par conséquent, ils laissent intacte la foi infuse, la foi profonde qui dort, sous toutes ces agitations de surface, dans le secret de l'âme : cette foi-là, aucun acte valable et responsable ne l'a reniée.

2° Sortons de la zone des convictions intimes pour aborder les actes de pratique religieuse : nous les trouverons sujets à des oppositions analogues.

Voici, par exemple, une personne souverainement respectueuse de Dieu et des choses saintes. Elle voudrait ne leur montrer que vénération, elle désire adorer, prier. Or le blasphème obsède son imagination et parfois lui monte aux lèvres malgré elle : elle se sent portée invinciblement à maudire ce qu'elle voudrait louer, à injurier, à outrager ce qu'elle respecte le plus. Elle articule des paroles grossières, impies, cyniques ; elle exécute parfois des gestes ou des démarches du même genre. Elle s'en afflige, s'en désole ; mais elle ne peut s'en abstenir : « c'est plus fort qu'elle ».

D'autres malades sont arrêtés à la communion. Parmi les pratiques religieuses, celle-ci est la plus importante, la plus sainte, la plus désirable. Il suffit : l'obsession contredisante va s'élever contre elle et lui susciter des difficultés, des impossibilités. Au moment d'avaler l'hostie, la gorge se serre, elle se refuse à ce mouvement pourtant habituel. Il y a pire. Ce qu'on vénère par dessus tout, on sera porté à le profaner. Certaines personnes croyantes et déséquilibrées seront fascinées par l'idée de cracher l'hostie, de la fouler aux pieds, de la souiller, etc.; et ces actes parfois s'accompliront (3). Des cas de ce genre feront penser à la

(3) Dans son ouvrage sur *Le Gouvernement de soi-même. Deuxième série : l'Obsession et le Scrupule*, le R. P. Eymieu a très bien analysé l'état d'esprit des obsédés. Un seul point de sa description paraît contestable. Se ralliant à une remarque de M. Pierre Janet, l'auteur croit pouvoir poser la règle suivante : les obsédés ne passent pas à l'acte qu'ils redoutent, sauf quand cet acte est facile et ne risque pas de « compromettre leur tendance préférée » (p. 74). Cette règle est peut-être bien absolue, trop générale. En tout cas, les malades dont nous parlons ici, et que nous avons rencontrés, exécutent souvent en fait les actes les plus abominables à leurs propres yeux, les plus radicalement opposés à leurs tendances foncières.

possession diabolique : en effet, ne surprend-on pas ici à l'œuvre une volonté perverse, étrangère à la volonté réelle et personnelle du sujet? Mais cette hypothèse d'une action préternaturelle perd de sa vraisemblance, quand on rapproche ces cas des obsessions par contraste qui se produisent hors du terrain religieux : par exemple, celui d'une femme, qui aime beaucoup son mari et ses enfants, et qui se sent portée constamment à saisir des couteaux, des rasoirs, pour leur couper la gorge. Le mécanisme est identique de part et d'autre. — Inutile de répéter qu'en de telles circonstances la responsabilité n'existe pas. Ces cas sont même beaucoup plus nets, à ce point de vue moral, que les précédents (n° 1) ; ils apparaissent beaucoup plus extérieurs au sujet que ceux qui concernent la foi et semblent, par là-même, porter atteinte à l'intime des convictions.

Rapprochés de ce qui précède, des scrupules très fréquents, très banals, bien connus de tout prêtre qui se livre au ministère de la confession, se laissent mieux comprendre. Si un scrupuleux veut recommencer perpétuellement ses confessions, c'est parce qu'il aspire à la paix de la conscience. Il voudrait faire une bonne fois la confession définitive, qui le tranquilliserait pour toujours, après laquelle il pourrait se dire que tout est terminé, que le passé est enseveli à jamais. Alors il fait le contraire. Par des démarches pareilles à celles des douteurs congénitaux décrits plus haut et dont il est le frère, il recherche avidement, minutieusement, tout ce qui pourrait le troubler, toutes les raisons de tenir pour nulles ses confessions précédentes. De là, ses examens interminables et ses tentatives d'aveux réitérés. Fasciné par le péril qu'il redoute, il y court, il se jette sur lui, il s'y livre entièrement. Vertige !

Enfin, au même genre d'obsessions appartiennent les cas suivants, peut-être plus troublants encore pour ceux chez qui ils se produisent. Un prêtre remplit très régulièrement ses fonctions sacerdotales ; mais comme leur validité — surtout en ce qui concerne les sacrements — est d'une importance souveraine et qu'il en est préoccupé, il se sentira poussé à la leur enlever. Il rétractera intérieurement l'intention nécessaire à cette validité, protestant en lui-même qu'il ne veut pas baptiser, consacrer, absoudre, et faisant

néanmoins à l'extérieur tout ce qui est requis pour cela. Un autre, par une obsession inverse, lisant dans un évangile ou une épître les paroles de la consécration — qui n'ont alors que la valeur d'un simple récit — se sentira poussé à leur attacher une intention consécratoire effective, qui rendra inutile et invalide la consécration qui surviendra ensuite, au milieu du canon. Un ordinand, au moment où il reçoit la prêtrise, qu'il a désirée et acceptée depuis longtemps, posera un acte intérieur de refus à son égard.

On voit ici très nettement le parasitisme des obsessions se développer sur un fond d'intentions normales, droites, efficaces, le défigurer et le masquer. En réalité. qu'ils en aient conscience ou non, ces ecclésiastiques veulent certainement accomplir des actes non fictifs, aussi valides que possible : et toute leur conduite le prouve. Mais précisément cette préoccupation de validité, cette fixation intense, ardente, fiévreuse de l'idée de validité, fait apparaître l'idée opposée, et déclanche l'acte contraire. C'est encore ici la loi du contraste qui joue, le vertige de l'acte redouté par dessus tout qui conduit à l'accomplir. Inutile de dire que ce besoin morbide de détruire ou d'entraver ce à quoi on est le plus attaché ne saurait anéantir l'intention foncière, qui subsiste, bien que le patient ne s'en rende pas compte. Rendu incapable, par son état, de voir clair en lui-même, il n'a qu'un parti à prendre : accepter le diagnostic d'un directeur averti, comme le malade, ignorant ce qui se passe dans son corps, accepte celui du médecin.

Joseph de Tonquédec.

PERFECTION CHRÉTIENNE ET VIE SOLITAIRE
DANS LA PENSÉE DE S. JEAN CHRYSOSTOME (1).

De l'aveu de Chrysostome lui-même, les moines semblent être les seuls à réaliser pratiquement les exigences de la perfection chrétienne, ou du moins de la philosophie chrétienne, ce qui ne revient pas tout à fait au même : « Il n'y a pas, dit-il, non il n'y a pas à présent de philosophe pareil (à Julien Sabas). C'est pourquoi, pas moyen même d'en trouver un échantillon. Il y en a bien parmi les solitaires; mais parmi les gens du monde, il n'y en a plus... Il y a probablement aussi dans le monde des gens honnêtes ; mais des gens qui soient parvenus au sommet de la philosophie ? non » (2).

Après avoir examiné les promesses que fait l'état monastique à l'âme avide de perfection, il sera bon de voir jusqu'à quel point il les tient.

I

L'état des moines, des vierges, des veuves apparaissait aux yeux de tous comme l'école qui formait les chrétiens parfaits. Chrysostome le présente aussi comme une vie où le salut est plus facile.

Il semble d'abord être allé plus loin et M. Moulard a signalé « l'erreur passagère » du jeune Chrysostome, qui pose l'état monastique comme une condition de salut. Cette doctrine est exposée dans le III[e] livre du traité « contre les adversaires de la vie monastique » où l'auteur s'adresse à un père chrétien auquel il veut présenter les choses à la lumière de la foi.

(1) Cette étude est extraite d'un travail intitulé : *Saint Jean Chrysostome, Maître de perfection chrétienne.* qui paraîtra prochainement chez G. Beauchesne. Il a pour objet de mettre en lumière les grandes conceptions morales et religieuses qui sont à la base de l'enseignement ascétique et spirituel de Chrysostome, et de montrer les rapports étroits qui semblent exister entre l'idéal de vie chrétienne prêché aux chrétiens d'Antioche et de Constantinople par le grand orateur grec et l'expérience personnelle de son âme qui reflète si fidèlement les divers courants ascétiques de son temps et de son milieu.

(2) *In Ep. ad. Ephes.*, hom. XXI, 3, PG 62, 153.

Or, d'après les enseignements de la foi, tout chrétien est obligé de veiller au salut du prochain. Ce devoir regarde surtout les parents à l'égard de leurs enfants qui sont en danger de se perdre.

Mais, objectera-t-on, pour assurer le salut faut-il donc se faire moine ? Celui qui demeure dans la cité, qui possède une maison et a pris femme ne peut-il être sauvé ?

Chrysostome admet qu'il y a plusieurs manières de faire son salut : le Christ parle de nombreuses demeures auprès de son Père, et saint Paul distingue parmi les Saints l'éclat du soleil, l'éclat de la lune, l'éclat des étoiles, et les étoiles même diffèrent en clarté. Mais alors que dans le monde, à la cour des rois, on tâche de pousser son fils au premier rang, n'est-il pas étonnant que pour le ciel on se contente des dernières places ?

Et c'est encore à savoir si, dans le milieu où le jeune homme se trouve, il lui sera possible d'obtenir cette dernière place dans le ciel. Saint Paul n'a-t-il pas dit que ceux qui ont des femmes ne peuvent être sauvés que s'il les ont comme n'en ayant pas ?

Chrysostome à son tour entreprend de montrer que dans le monde les enfants ne sont pas instruits dans la loi de Dieu ; on ne leur apprend que l'amour de la vaine gloire et de la richesse, source de tous les maux. « Qui est assez inintelligent pour ne pas voir qu'il faut désespérer du salut de l'enfant qui a été élevé ainsi ? » Par la parole et par l'exemple, on leur enseigne les maximes du monde, contraires à celles de l'Evangile. « Comment donc réussira-t-on à me persuader que les enfants peuvent être sauvés ? » Et Chrysostome enfin soulève le voile sur la plaie la plus hideuse du paganisme helléniques le vice qui menace les adolescents. « Quelqu'un osera-t-il dire encore qu'il est possible de se sauver au milieu de telles ignominies ? » (3).

On saisit sur le fait le procédé du rhéteur qui, à une argumentation trop faible devant la froide raison, essaie de donner une force persuasive en la ponctuant d'interrogations oratoires : Chrysostome fait œuvre d'avocat.

Quelle est donc alors sa vraie pensée ? Est-ce que son erreur se réduit à une simple exagération oratoire ? Il semble que vraiment le jeune ami des moines, s'effrayant lui-même de la corruption des mœurs d'Antioche, ait cru que, pour assurer son salut, on fût obligé de gagner les déserts (4).

Au témoignage des historiens, cette même incertitude du salut dans un monde qui restait païen en se disant chrétien, avait poussé dans la solitude les chrétiens et surtout les ascètes qui avaient

(3) *Adv. opp vit. mon.* III, 5; PG 47, 356-359.
(4) *Ibid.,* 7 ; PG 47. 328 C.

conscience des difficultés et désiraient avant tout d'être sauvés (5).

Cette pensée n'aurait-elle pas déterminé Jean lui-même à précipiter sa décision et à fixer son choix pour la vie solitaire ? Dans le récit de sa vocation monastique qui dans le *De Sacerdotio* se trouve mêlé à ses enseignements sur l'état sacerdotal, on le voit préoccupé du souci de son salut personnel. C'est à ce souci que Pallade attribue sa fuite au désert.

Il faut remarquer cependant que, même dans ce traité « contre les adversaires de la vie monastique », il ne parle jamais d'une obligation positive de pratiquer les conseils de la perfection, mais seulement de la nécessité de fuir les occasions dangereuses et la corruption des villes. Non pas que le jeune homme, que Chrysostome veut arracher au danger de perdre son âme, reste dans la solitude simplement pour y recevoir des moines l'éducation chrétienne, comme longtemps on a cru le lire dans ce traité (6) ; c'est bien pour y faire l'apprentissage de la vie monastique que Jean conduit les jeunes garçons au désert. — Mais jamais il n'impose la pratique de la continence ou de la pauvreté absolue comme nécessaire au salut. Au contraire, bientôt il aimera à répéter qu'il n'y a aucun précepte qui commande de se faire moine (7) ; que la virginité, un état difficile, est de conseil, non de précepte (8) ; qu'elle n'est donc pas imposée (9), mais laissée à la bonne volonté des fidèles (10) ; que le choix est libre pour eux entre le mariage et la virginité (11). Il en est de même pour l'état de viduité (12).

Les mêmes règles valent pour la pauvreté. Renoncer à ses biens est conseillé, non ordonné (13). Si ce dénuement est devenu une obligation pour ceux qui s'y sont volontairement engagés, il n'est

(5) Cf. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, p. 23. Martinez, *L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise*, p. 201.

(6) A. Moulard (*Saint Jean Chrysostome, le Défenseur du Mariage, etc.*, p. 229) a définitivement écarté cette fausse interprétation des textes de Chrysostome — et l'on pourrait ajouter à ses preuves des textes très clairs. Cf. plus loin, p. 225. On peut s'étonner que Ch. Baur (*Johannes Chrysostomus u. seine Zeit*. I, p. 94), qui connaît cependant le travail de Moulard puisqu'il le cite en d'autres occasions, ait cru devoir maintenir l'opinion d'un enseignement profane distribué par les moines.

(7) *In Matth. hom.* VII, 7 ; PG 57, 81-82.

(8) *Ep. II ad Olymp.* 6-7 ; PG 52, 562-563.

(9) *In Matth. hom.* LXXVIII, 1 ; PG 58, 711.

(10) *De verbis Apost. : Habentes eumdem Spir.* I, 6 ; PG 51, 277.

(11) *De virginitate* 38; PG 48, 561. — *De libello repudii* II, 4 ; PG 51, 223.

(12) *In illud : Vidua eligatur* 5 ; PG 51 : 325.

(13) *In Matth. hom.* XC. 3 ; PG 58, 790. — *De Statuis* II, 5 ; PG 49, 40.

pour les autres qu'une démarche libre qui ne leur est pas imposée sous peine de péché (14). Virginité et pauvreté parfaite sont objets d'émulation entre ceux qui luttent pour une couronne plus brillante (15).

On peut dire la même chose de certaines habitudes monastiques d'austérité et de piété (16), que cependant Chrysostome s'efforcera d'acclimater dans la vie des simples fidèles.

Aucun faux principe n'est donc engagé dans cette opinion de Chrysostome ; c'était pour lui une simple question d'opportunité.

Aussi, plus tard, modifia-t-il très nettement ses premières vues. On peut donc assurer son salut sans se faire solitaire. « Je ne vous ordonne pas, dit-il, de gagner les sommets des montagnes ; je le voudrais bien parce que les cités imitent les crimes de Sodome ; cependant, je n'y oblige pas » (17). Même pour les enfants, il déclarera qu'« il n'est pas nécessaire qu'ils deviennent moines » (18).

* * *

Si la vie monastique n'est pas un moyen nécessaire pour assurer le salut, du moins celui-ci y est-il *facilité* : c'est l'enseignement que Jean se plaît à donner au début de sa carrière.

On lui objecte (19) que les fautes de celui qui s'est consacré à Dieu sont plus graves que celles du séculier. Tombant d'une hauteur plus grande, il reçoit de ses chutes des blessures plus dangereuses.

L'objection ne tire pas parti du péché de sacrilège dont, d'après l'enseignement actuel, se rend responsable le religieux qui viole son vœu ; mais seulement du haut degré de vertu auquel s'élève le moine en se donnant totalement au service de Dieu.

Mais Chrysostome de répondre : Tu te trompes du tout au tout et tu fais erreur si tu crois qu'on attend moins du séculier que du moine. La seule différence entre eux, c'est le mariage et le célibat ; pour tout le reste, ils sont tous les deux soumis aux mêmes exigences : ainsi, pour la colère, les regards impudiques, les serments, le rire, les béatitudes. « Les Ecritures ne connaissent pas (cette distinction entre séculiers et moines), mais elles veulent que tous vivent de la vie des moines, même s'ils sont mariés ». Les deux, séculier et moine, sont obligés d'atteindre le même sommet, et « pour les

(14) *In illud : Salutate Priscill. et Aq.* II, 2; PG 51, 197-198.— *In Ep. II ad Cor. hom.* XVII, 1-2 ; PG 61, 519.— *In Ep. I ad Cor. hom.* XV 6 ; PG 61, 129-130.

(15) *In Ep. ad Rom. hom.* XII, 4 ; PG 60, 499 A.

(16) *In Matth. hom.* X, 5 ; PG 57, 190

(17) *In Matth. hom.* VII, 7 ; PG 57, 82.

(18) *In Ep. ad Eph. hom.* XXI, 1 ; PG 62, 149.

(19) *Adv. oppugn. vit. mon.* III, 14 ; PG 47, 372.

mêmes fautes, les séculiers sont punis des mêmes châtiments que les moines » (20).

Or, continue Chrysostome, du moine ou du séculier, lequel tombe le plus facilement ?

Pour la chasteté, il est vrai, on trouve théoriquement plus de facilité à l'observer dans le mariage. Et cependant, même là, nous constatons plus de fautes parmi les gens mariés que parmi les moines ; car il y a moins de moines qui quittent leurs cellules pour se marier, qu'il n'y a de gens qui du lit conjugal vont à la fornication.

Si donc là où il y a plus de difficulté les moines remportent plus de victoires, que sera-ce dans la lutte contre les autres passions : l'amour des richesses, l'ardeur au plaisir, le désir du pouvoir, etc. ? Au désert, il est plus facile de s'en rendre maître. On n'y subit point les orages du monde et la ferveur est plus grande.

« Il y a donc plus de difficulté à faire son salut dans le monde, à cause des obtacles qui s'y opposent. Car celui qui est libre court mieux que celui qui est attaché » (21).

Les mêmes avantages, Chrysostome les dépeint à son ami Théodore qu'il veut ramener dans la solitude. Il se plaît à lui décrire la vie du moine comme un *port* dans cette mer orageuse du monde, comme un *rocher* à l'abri des vagues.

« Comme celui qui, ayant gravi un rocher élevé, contemplerait la mer et ceux qui y nagent : les uns submergés par les flots, d'autres heurtant contre des écueils ; ici d'autres luttent encore, là, comme enchaînés, ils sont entraînés par la violence du vent ; beaucoup ont disparu sous l'eau ; il y en a qui n'ont que leurs mains pour nager et se diriger, beaucoup n'ont pour les porter qu'une planche ou un des débris du vaisseau ; d'autres surnagent à l'état de cadavres : scènes et personnages multiples d'un même drame ; — ainsi celui qui s'est enrôlé sous les ordres du Christ, s'est retiré de l'agitation des flots de la vie et s'est établi dans la sécurité, sur les hauteurs. Qu'y a-t-il en effet de plus sûr et de plus grand que de n'avoir qu'un seul souci : comment plaire à Dieu !

« Tu as vu, Théodore, les naufrages de ceux qui naviguent sur cette mer. C'est pourquoi je t'en prie, fuis la haute mer, fuis les flots, occupe une hauteur où rien n'a de prise sur toi » (22).

Longtemps encore ces images traîneront dans le langage de Chrysostome, lorsque cependant, s'adressant aux gens du monde, il préférera insister sur la facilité d'accomplir ce que Dieu exige de tous.

(20) *Ibid.*
(21) *Adv. opp. vitae mon.* III, 15-16 ; PG 47, 375-376.
(22) *Par. ad Theod.* III, 5 ; PG 47, 315.

Dans le *De Sacerdotio*, il compare le moine au prêtre ; il se plaît à mettre en relief les facilités que la solitude offre au moine pour la pratique des vertus, alors que le prêtre est exposé dans le monde à toutes sortes de dangers : surtout aux pensées d'impureté et d'orgueil (23).

Mais s'il y a plus de difficultés dans le monde, n'acquerra-t-on pas plus de mérite et des couronnes plus brillantes ? — Nullement, répond Chrysostome, car on s'est mis librement dans ces conditions difficiles ; on pouvait y échapper (24).

* * *

Devant un auditoire non plus de moines ou de vierges, mais de gens du monde qui ne sont que trop portés à exagérer la difficulté de la loi divine pour se croire dispensés de la pratiquer, le point de vue change ; et c'est l'observation des commandements qui est dépeinte comme facile et avec d'autant plus d'efficacité qu'on peut rappeler les exemples de ceux qui s'obligent à la pratique des conseils (25).

Jean ne fait que mettre en lumière ce qu'il avait toujours enseigné : qu'il fallait une force d'âme peu commune pour garder une continence parfaite (26), pour supporter le dénuement de tout, lutter contre la faim et la soif et soutenir d'accablantes épreuves sans se plaindre (27).

Plutôt qu'un moyen de salut, la vie monastique est pour Chrysostome une voie de perfection plus haute. C'est une vie de générosité plus grande et c'est ainsi qu'il en montre la beauté. Pour y engager jeunes gens et jeunes filles, il fait appel à leur générosité plutôt qu'à la crainte de se damner dans le monde.

Toute la première activité littéraire de saint Jean Chrysostome a pour objet le recrutement ou la défense des *vocations religieuses*.

Le *Parallèle entre le Roi et le Moine* (28) veut donner une haute idée de l'état monastique. Le *Traité de la virginité* (29) chante les louanges de l'état des vierges sans enlever au mariage son honorabilité (30). Les deux petits écrits intitulés *De non iterando coniugio* (31)

(23) *De Sacerd* VI, 3 ; PG 48, 680.
(24) *Adv. opp.* III, 15 ; PG 47, 376.
(25) *In Math. hom.* LXIX, 3 ; PG 58, 652 — *In illud : Vidi Domin.* I, 4 ; PG 56, 102. — *De Statuis*, V, 7 ; PG 49, 80.
(26) *Adv. opp. vitae mon.* III, 14-15 ; PG 47, 373-375.
(27) *In Ep. ad. Hebr. hom.* XXX, 3 ; PG 63. 212.
(28) PG 47, 387-392.
(29) PG 48, 533-596.
(30) Cf. *De non iterando coniugio* 1 ; PG 48. 611 B. où Chrysostome semble résumer sa thèse du *De Virginitate*, ce qui confirme la supposition que ces écrits appartiennent à la même période et forment ensemble comme un cycle.
(31) PG 48, 609-620.

et *Ad viduam juniorem* (32) sont destinés à affermir des veuves dans la résolution prise de se vouer à un plus haut idéal. Les lettres écrites à *Théodore* (33), qui a abandonné l'état monastique pour se marier, veulent le ramener au repentir et à la solitude. Ne semble faire exception que le traité *Contre les adversaires de la vie monastique* (34) où Chrysostome s'adresse aux parents. Mais ce sont des parents dont les fils se sont faits moines et qui menacent de lancer la police à leurs trousses pour les ramener à la maison paternelle. C'est encore pour protéger la vocation de ces jeunes gens que Chrysostome a pris la plume.

Or, dans l'ensemble, c'est le souci de la perfection qui pousse au désert et inspire les pratiques monastiques. Le *De Virginitate* enseigne que le mariage est bon : il soutient le faible dans la vertu. Mais pour le fort, il est un obstacle à son avancement et à sa gloire(35) du moins à sa marche rapide vers la perfection (36). Les mêmes idées sont développées dans le *De non iterando coniugio* (37). Le traité *Contre les adversaires de la vie monastique* recommande de ne pas attendre, pour se faire moine, d'être avancé en âge, quand il n'y a plus de combats à soutenir, quand le mariage, les soucis des enfants et du ménage ont émoussé la ferveur et répandu la torpeur dans l'âme. Il vaut beaucoup mieux prendre les armes dès le jeune âge — dès le moment peut-être où l'on devient responsable de ses actes (38).

« Car celui qui n'entreprend cette philosophie que vers la fin de sa vie passe tout son temps à effacer les fautes commises durant la période antérieure, et tous ses efforts se consument à ce travail. Et même souvent cela ne lui suffit pas, et il s'en va avec encore des restes de ses blessures.

« Celui qui s'est dépouillé (pour la lutte), dès le premier âge, ne dépense pas son temps à cela, ni ne reste immobile à guérir ses blessures, mais dès le début il obtient des prix.

« Le premier s'estime heureux s'il a pu réparer toutes ses défaites ; le second, dès le départ, élève des trophées et ajoute victoire à victoire » (39).

Pour laisser mûrir ces fruits de sainteté, Chrysostome conseille

(32) PG 48, 599-610.

(33) PG 47, 176-308. — Cet ouvrage cependant, avec le suivant, se place chronologiquement avant les autres cités ici.

(34) PG 47, 319-392.

(35) *De Virginitate*, 25-26 ; PG 48, 550-551.

(36) *Ibid.*, 45-46 ; PG 48, 567-568.

(37) *De non iter. coni.* 2 ; PG 48, 612.

(38) Chrysostome fixe cet âge à 10 ans. — *Adv. opp. vit. mon.* III, 7 ; PG 47, 378 C.

(39) *Adv. opp. vitae mon.* III, 18 ; PG 47, 379.

aux parents de ne point retirer avant le temps le jeune homme de ce gymnase spirituel. « Même s'il faut les laisser au monastère dix, vingt ans », plus encore, il ne faut pas s'en attrister. Il vaut même mieux de ne pas fixer de limites du tout. Trop de précipitation ne servirait qu'à compromettre irrémédiablement le résultat (40). On voit que c'est le souci de la perfection qui dicte à Jean ses directions pratiques.

Ce même souci inspire aussi la crainte de ne pas atteindre l'idéal de sainteté exigé. Ceux auxquels Chrysostome adresse son traité *Adversus oppugnatores vitae monasticae* semblent douter que l'idéal proposé par l'état religieux soit accessible en fait. Pour les convaincre Jean leur cite les moines, les apôtres et d'autres saints personnages dont nous connaissons l'histoire par l'Ecriture Sainte. Sans doute, tous ne parviennent pas à la sainteté des Pierre, des Paul. Mais si dans les études littéraires on se contenterait volontiers de la 5e ou de la 10e place, si dans la carrière militaire on n'abandonne pas le métier des armes pour n'être pas promu au grade de général, si dans les jeux olympiques où un seul peut sortir vainqueur on n'en continue pas moins à lutter, à plus forte raison faut-il entreprendre le travail de la perfection où tous seront couronnés ; seulement les uns le seront avec plus d'éclat, les autres avec moins de splendeur.

Si l'on aime vraiment une chose et qu'on ne puisse l'obtenir tout entière, on se contente de la moitié ou d'une partie plus petite encore. L'ivrogne ou la biberonne qui ne disposent pas d'un vin doux et parfumé ne dédaigneront pas de boire un vin de moindre qualité. L'avare auquel on donne non des pierres précieuses ni de l'or, mais de l'argent n'en dira pas moins grand merci.

Qui sait d'ailleurs si, formé à cette vie dès ses premières années, le jeune homme n'arrivera pas à se pousser au premier rang ? Car Dieu ne saurait voir avec indifférence cette bonne volonté ardente. Il mettra lui-même la main à l'œuvre, et quand Lui travaille à une œuvre, impossible qu'elle n'atteigne pas le maximum de splendeur et de perfection (41).

***

Une des conditions de cette sainteté, la persévérance, réserve des difficultés à l'apologiste de la vie monastique. Qui nous dit, lui objectent les parents hostiles à la vocation religieuse de leurs fils, « qui nous assure qu'il va persévérer, qu'il restera, qu'il ne reviendra pas ? car il y en a beaucoup qui sont revenus ! » (42).

(40) *Adv. opp. vitae mon.*, III, 18 ; PG 47, 380 B.
(41) *Adv. opp. vitae mon.*, III, 19 ; PG 47, 382-383.
(42) *Ibid.*, III, 13 ; PG 47, 371.

Et de fait, dans l'histoire et par les œuvres mêmes de Chrysostome, nous apprenons à connaître plus d'une de ces désertions. Plus d'un est revenu, non point, comme lui, afin de se consacrer au service des âmes dans les fonctions ecclésiastiques, mais pour se marier ou pour pire.

Le jeune ami de Jean, Théodore, n'avait pu résister à l'attrait de la beauté d'Hermione, et sous le prétexte de s'occuper des affaires de sa maison (43), il se préparait à contracter mariage. Il ne craignait pas de se prélasser à cheval à travers les rues, au grand scandale des fidèles et à la confusion de ses amis (44). Aux objurgations de ceux-ci, Théodore répondait qu'il était trop tard, qu'il ne pouvait plus se relever, que son état était désespéré. En deux lettres, Chrysostome essaie de le relever, de l'aider à secouer son désespoir et à faire ce premier pas du retour sans lequel Dieu n'interviendra pas pour le sauver.

Pour lui donner courage, il lui rappelle l'exemple contemporain de plusieurs moines qui, après être tombés comme lui, sont revenus à résipiscence et sont devenus des saints ; autant de cas où l'on a vu des solitaires revenir à une vie d'autant plus dissipée qu'ils s'étaient contenus davantage.

L'un s'appelait Phénix, fils d'Urbain. Il devint orphelin de bonne heure. Très riche, jeune encore, voilà qu'un beau jour il dit adieu aux études littéraires, échange ses vêtements contre des loques et se retire dans la solitude pour y mener une vie très austère. Il reçut ensuite le baptême, et à partir de ce moment il fit des progrès bien plus sensibles dans la vertu. Tous se réjouirent de cette ferveur et en rendirent gloire à Dieu. Mais ses tuteurs étaient des corrupteurs. Ils parvinrent à le ramener à une vie dissipée et débauchée. Le clan des critiqueurs ne manquèrent pas de rejeter la responsabilité de cette déchéance sur ceux qui avaient dirigé le jeune homme vers la vie solitaire : il avait manqué, disaient-ils, sa carrière spirituelle, et sa formation profane étant restée inachevée, il n'était pas apte à gérer même ses affaires temporelles. De saintes personnes cependant, coutumières de ce genre de « chasse » aux âmes, décidèrent de le ramener à de meilleurs sentiments. Malgré les rebuts dont il les accablait en pleine rue, elles parvinrent à se faire écouter de lui, et elles le rendirent à la solitude ; il y retrouva le chemin du ciel et atteignit jusqu'au sommet de la vertu.

Un autre tomba après une longue vie passée dans le désert en compagnie d'un ami. Un jour, il conçut les desseins les plus mauvais. C'était d'autant plus étrange que depuis qu'il s'était fait moine,

(43) *Ad Theod.*, II, 1 ; PG 47, 309.
(44) *Ibid.*, I, 9; PG 47, 287-288.

il n'avait jamais vu de femme. Pour trouver un prétexte de descendre en ville il demanda à son compagnon de la viande et du vin. Craignant de l'exposer aux pires entraînements, l'ami allait lui accorder ce qu'il désirait. L'autre voyant son stratagème éventé, se découvrit tout à fait et prétendit qu'il devait nécessairement descendre en ville. Toute opposition eût été inutile. Aussi l'ami prit le parti de le laisser aller, et il le suivit de loin pour l'observer. Il vit où il entra et se résigna à guetter patiemment sa sortie. Alors il l'accueillit à bras ouvert, se jeta à son cou, le couvrit de baisers affectueux, et sans lui dire un mot de reproche, l'invita seulement à remonter avec lui à son ermitage. Le malheureux que la douceur de son ami remplissait de confusion, de honte et de repentir, le suivit docilement à la montagne. Là il se fit enfermer dans une cellule dont on mura l'entrée. On lui apportait à dates fixes du pain et de l'eau. A ceux qui s'informaient de son sort on devait répondre qu'il était mort. A force de jeûnes, de prières et de larmes, il purifia son âme de son péché. Peu de temps après, lors d'une sécheresse, un double avertissement du ciel le signala comme l'homme de Dieu qui, par ses prières, mettrait fin au fléau. Il se récusa d'abord, disant qu'il était loin d'avoir tant de crédit auprès du Seigneur ; car il avait toujours son péché devant ses yeux comme s'il venait à peine de le commettre. Cependant vu l'insistance de ses visiteurs, il se mit a prier et la sécheresse prit fin (45). C'est à cette dernière histoire que sans doute Chrysostome faisait allusion quand plus tard, dans le commentaire de l'Evangile selon S. Mathieu, il écrivait : « Il y en a beaucoup qui étaient montés au sommet du ciel, faisaient preuve d'une grande vigueur, habitaient les déserts et ne voyaient de femme même en songe (46), et un moment de relâchement les a fait trébucher et les à précipités au fond du mal » (47). Ne peut-on surprendre ici Chrysostome en flagrant délit d'amplification oratoire ? Le solitaire de la lettre à Théodore s'est multiplié,

En réalité, aux parents qui lui objectaient ces retours et ces défections, et lui exprimaient leur crainte de voir leurs fils suivre ces lamentables exemples, Chrysostome pouvait répondre : « Qui vous dit qu'il ne persévérera pas, qu'il ne restera pas ? Car il y en a beaucoup qui ont pérsévéré, et ils sont plus nombreux que ceux qui sont tombés, de sorte que la confiance qu'ils inspirent doit être plus grande que la crainte qui peut venir des autres » (48).

(45) *Ad Theod. laps.*, I, 17 ; PG 47, 303-4-5,

(46) Ce qui, d'après Chérémon dans Cassien (*Conlat.* XII, 7), était le degré de chasteté le plus parfait.

(47) *In Matth. hom.*, XXVI, 5 ; PG 57, 340.

(48) *Adv. opp. vitae mon.*, III, 13 ; PG 47, 371.

Et d'ailleurs, ajoute-t-il, le succès n'est pas moins incertain dans les études profanes. Il y est même plus problématique. « Car chez les moines, sur leur grand nombre, il y en peu qui aient échoué ; dans la carrière oratoire, sur un grand nombre, il y en a peu qui soient parvenus au succès ». C'est qu'ici, il y a tant d'obstacles à vaincre qu'on arrive difficilement au but : l'inaptitude de l'enfant, l'ignorance des maîtres, la négligence des pédagogues, l'incurie du père, l'insuffisance des ressources et des honoraires, et puis la diversité des habitudes, la méchanceté, l'envie, la jalousie des compagnons ; toutes ces causes et bien d'autres encore empêchent l'achèvement des études. Et même quand on est arrivé au faîte du savoir, d'autres pièges attendent le jeune orateur : la défaveur du prince, l'envie des collègues, la difficulté des temps, l'abandon des amis, la pauvreté. Le succès en a été bien souvent compromis. « Chez les moines au contraire, il n'en va pas ainsi ; il suffit d'une seule chose : une bonne volonté généreuse ; quand elle est là, rien n'empêche d'arriver jusqu'au sommet de la vertu » (49).

II

La perfection chrétienne est le but que l'on vise à atteindre dans l'état monastique ; et l'on y emploie des moyens qui semblent bien propres à ce travail. L'idéal chrétien y est-il parfaitement réalisé ?

Si on le considère comme la philosophie parfaite, le moine possède à la façon du philosophe la vraie richesse, la vraie gloire, la vraie puissance, le vrai bonheur. Ces considérations, classiques parmi les solitaires de Syrie, ont été résumées par Chrysostome lui-même en ses opuscules de jeunesse. Le moine possède la *richesse* car il est affranchi de l'amour insatiable des biens terrestres et se contente de peu ; il possède les biens de tout le monde, puisque son crédit en dispose pour faire la charité ; et il méprise la richesse matérielle. Il parcourt la terre entière comme son héritage. C'est la vertu qui constitue sa fortune ; elle ne provoque pas l'envie mais lui attire l'estime. Il possède la santé. Toute la nature est à lui.

La *gloire* n'appartient pas aux riches, mais aux philosophes : ainsi Platon, Socrate, Diogène, Aristide, Epaminondas. Les moines sont les vrais philosophes ; on les admire plus que les rois.

La *puissance* s'exerce à récompenser et à punir. Le solitaire a mieux ; il est dans un état où l'on ne peut ni ne veut lui nuire. Il est maître de ses passions. Il parle avec liberté aux puissants et en est écouté. Il console efficacement les affligés, par l'exemple de sa conduite, par ses paroles, par le secours de ses prières.

Enfin le vrai *bonheur*, le moine seul le connaît. La vieillesse,

(49) *Adv. opp. vitae mon.*, III, 13; PG 47, 371.

pleine de souffrances pour les riches, est au contraire heureuse pour les moines. Et puis les plaisirs de ce monde sont froids et méprisables ; les joies que goûte le moine leur sont incomparablement supérieures et ne sont gâtées ni par le remords ni par la crainte. Elles le rendent plus heureux qu'un roi, déjà en ce monde et surtout dans l'éternité (50).

L'idéal chrétien propose comme modèle la vie même des anges. Or à ce point de vue encore l'état monastique n'est pas inférieur à sa tâche. « Des hommes façonnés de sang et de chair, des hommes qui marchent sur terre, qui sont asservis aux nécessités d'une nature mortelle, la virginité les rend aptes à tout faire comme s'ils étaient sans corps, que déjà le ciel leur fût échu en partage, qu'ils eussent revêtu l'immortalité » (51).

Le mérite des vierges sur la terre est même plus grand que celui des anges du ciel ; et donc leur condition surnaturelle en est d'autant plus sublime. Car si les anges ne se marient point, c'est qu'ils n'éprouvent point les ardeurs de la concupiscence ; ils n'ont point besoin de boire ni de manger ; ils ne vivent point sur la terre et ne sont pas sensibles aux sollicitations terrestres ; mais comme un ciel pur et sans nuage en plein midi, leur nature n'est troublée par aucun désir et reste limpide et rayonnante.

« L'espèce humaine, au contraire, tout en étant inférieure à la nature de ces esprits bienheureux, bande ses propres énergies et, par son ardeur, s'efforce, autant qu'il est possible, de les égaler. Et comment ? Les anges ne se marient point et ne sont pas pris en mariage ; mais la vierge non plus. Les anges se tiennent sans cesse auprès de Dieu et le servent ; c'est ce que font aussi les vierges. C'est pourquoi Paul lui aussi les exempte de tous soucis, afin qu'elles soient assidûment recueillies. Elles ne peuvent pas, il est vrai, en attendant, monter jusqu'au ciel, comme les anges ; car leur corps de chair les retient en bas ; mais du moins elles ont la grande consolation de recevoir la visite du maître des cieux, si elles sont saintes de corps et d'esprit.

« Vois-tu la valeur de la virginité ? Comment elle fait mener à ceux qui vivent sur la terre une vie semblable à celle des habitants du ciel ? Elle ne laisse pas ceux qui sont revêtus d'un corps se montrer inférieurs aux puissances incorporelles ; elle pousse des hommes à rivaliser avec les anges » (52).

(50) *Adv. opp. vitae mon.*, II, 3 ; PG 47, 334-348.— *Comparatio regis et monachi* PG 47, 387-392.

(51) *De Virginitate*, 79 ; PG 48, 591.

(52) *De Virginitate*, X, 11 ; PG 48, 540.— Cf. *De Sacerd.* III, 7 ; PG 48; 656-657.

Le même idéal de vie angélique, proposé à la veuve (53), est en définitive réalisé aussi dans l'état de viduité. La veuve peut s'élever à la même hauteur que la vierge, tout en partant de plus bas. Seuls les commencements ne sont point semblables ; la vierge qui n'a jamais cédé aux appels de la chair réalise « une philosophie supérieure » (54), et à ce point de vue, son état est plus élevé que celui des veuves (55). C'est une avance prise sur la veuve au point de départ ; mais vierges et veuves peuvent arriver au terme, la main, dans la main.

« Que la vierge ait cela seul de plus que toi (veuve) », car voici la différence qu'il y a entre la vierge et la veuve : « Chez la vierge, pas une seule fois le désir n'a eu raison d'elle ; chez toi (veuve) il a d'abord eu le dessus, mais n'a pas pu te garder toujours en son pouvoir. Toi, tu n'as remporté de victoire qu'après une défaite ; l'autre a la victoire vierge de toute défaite et unie à toi au terme, elle t'est supérieure seulement dans les débuts » (56).

***

La vie monastique que Chrysostome a connue, pratiquée et qu'il discute ici est avant tout la vie solitaire. C'est la vie solitaire qui lui paraissait réaliser les conditions idéales pour mener une vie angélique parfaite dans le détachement du monde et de soi-même, dans la paix et la sérénité, dans les louanges ininterrompues de Dieu.

Mais si la vie solitaire est excellemment apte à former de vrais philosophes, des anges, s'ensuit-il qu'elle forme ainsi des chrétiens parfaits ? Le parfait chrétien, d'après Chysostome, doit ressembler au Christ qui s'est dépensé pour le bien des âmes. Comment la vie monastique va-t-elle réaliser cet aspect de l'idéal chrétien ? Et si la vie solitaire le néglige, peut-elle encore passer pour un état de perfection chrétienne ? Peut-on dire encore que l'on est appelé à toute la perfection chrétienne en s'y enrôlant ?

Chrysostome ne semble pas s'être posé ces questions dans les débuts quand, dans toute la ferveur de sa jeune vie ascétique, il comparait la grandeur du moine à celle d'un roi.

Mais dans le traité *de la Componction* adressé à Démétrius, il signale chez les moines — à peu près chez tous, dit-il — un défaut caractéristique. Eux qui se sont engagés à mener une vie crucifiée et à marcher par la voie étroite, ils s'arrangent pour entrer au ciel par

(53) *De non iterando coniugio*, 3 ; PG 48, 613. — *In Ep. II ad Tim. hom.*, VIII, 4 ; PG 62, 641.

(54) *De Sacerd.*, III, 17 ; PG 48, 656.

(55) *In Ep. I ad Tim. hom.*, XV. 1 ; PG 62, 579.

(56) *De Virginitate*, 37 ; PG 48, 560 C.

la porte la plus large, pour se ménager toutes les facilités, et pour s'éviter toutes sortes de dérangement. Il suffit par exemple qu'on les appelle à la tête d'une fonction (ecclésiastique) pour qu'aussitôt les premières paroles qui vont tomber de leurs lèvres révèlent leur amour le plus cher : ils s'inquiètent de la tranquillité (ἀνάπαυσιν) qu'ils jugent indispensable à leur vertu; ils demandent si l'on pourra leur procurer ce repos (ἀναπαῦσαι) et sans cesse ils ont à la bouche ce mot de repos (ἀναπαύσεως) (57). Cette préoccupation révèle chez les solitaires syriens un état d'esprit général et explique leur indifférence pour les travaux de l'apostolat hiérarchique : ils mettent au-dessus de tout le repos contemplatif (58).

Chrysostome qui connaît sa langue grecque tire de la répétition de ce mot ἀνάπαυσις, qui remplit toute la bouche, presqu'un effet de ridicule.

Cette attitude si différente des premiers enthousiasmes de Jean va modifier sa vie et son enseignement. Il importe donc d'en bien comprendre la genèse et la signification. Une idée a pénétré dans l'âme de Chrysostome, une idée qui ne cadre plus avec la synthèse toute faite des idées reçues au sujet de la vie monastique. C'est une idée puissante que la méditation des paroles du Christ et de l'enseignement de saint Paul va fortifier jusqu'à la rendre assez vigoureuse pour faire éclater la synthèse traditionnelle et en reconstituer une autre à son profit; et celle-ci va s'imposer à Jean tout le premier et bouleverser sa vie. Cette idée, c'est celle des âmes à sauver, du bien commun à gérer.

On peut assister, semble-t-il, à la lutte entre ces deux conceptions de la perfection chrétienne dans le *De Sacerdotio*. Malgré ses artifices de rhétorique qui impriment à la pensée des interlocuteurs un continuel balancement, ce traité permet assez bien de suivre deux séries de développements : l'une à l'usage de Basile, l'ami de Jean qui est exhorté à accepter la charge du sacerdoce; l'autre qui, fondée sur les mêmes considérations, aboutit à une conclusion pratique toute différente.

La discussion atteint un premier palier au livre IIe. A Basile, Jean a démontré que le sacerdoce qui lui a été imposé est l'office même que le Christ a confié, comme un témoignage de son amour, à Pierre et aux pasteurs des âmes qui lui succèdent. Le Christ aurait pu parler ainsi : « Si tu m'aimes, pratique le jeûne, le coucher sur la dure, des veilles soutenues, défends ceux auxquels on a fait du tort,

(57) *De compunct. ad Demet.*, I, 6; PG 47, 403.

(58) D'autres ascètes prétextent ce même « repos » contemplatif pour tenir une « ménagère » : cf. *Contra eos qui subintroductas hab. virg.*, 11; PG 47, 511 C.

deviens pour les orphelins comme un père, et pour leur mère un époux. Mais voici qu'il laisse tout cela de côté. Que dit-il ? Pais mes brebis » (59).

C'est un état bien supérieur à celui du simple ascète. La raison de cette supériorité, la voici : « Celui qui s'adonne à l'ascèse ne procure d'avantages qu'à lui seul ; le mérite de l'office de pasteur se répand sur tout le peuple. Il est vrai que celui qui distribue ses biens aux nécessiteux ou protège de quelque autre façon les victimes de l'injustice est utile lui aussi au grand nombre par sa vertu ; mais il l'est moins que le prêtre et cela d'autant qu'il y a de distance entre le corps et l'âme ».

Après cette déclaration, Basile s'empresse de lui opposer sa conduite à lui, Jean : il fuit le sacerdoce « Mais toi, n'aimes-tu pas le Christ ? »

Chrysostome essaie d'éluder la réponse qui s'imposerait : « Je l'aime, le Christ, dit-il, et je ne cesserai jamais de l'aimer; mais je crains d'irriter celui que j'aime » (60). Et il entreprend de démontrer qu'il n'est pas digne de la fonction sublime du prêtre; incapable de surmonter les obstacles qui l'attendent dans le sacerdoce, il craint la responsabilité attachée à ses diverses fonctions; il se voit, d'ailleurs, tout à fait dépourvu des qualités exigées du docteur et du modèle. L'état de moine lui convient mieux : le moine ne s'occupe que de lui-même ou du moins de très peu d'autres qui sont dociles et faciles à gouverner (61).

Mais voici précisément la grande pensée que Basile sait puissante sur l'âme de Chrysostome. Jean venait de dire : « Oh ! si je pouvais être utile encore aux autres, je le voudrais moi aussi et c'est là pour moi l'objet de bien des prières ». — On devine l'inquiétude intime de ce cœur qui a entrevu l'idéal dans une vie passée au service des âmes et qu'enchaîne toute sa formation monastique de solitaire; c'est celle-ci qui l'emporte dans la lutte : « Du moment qu'il ne m'est pas possible d'aider un autre, si au moins j'arrive à me sauver moi-même et à m'arracher des flots, j'en serai satisfait ».

Basile qui ne manque pas de psychologie, a saisi les vibrations intérieures de l'âme de Jean. L'objection jaillit redoutable : « Eh ! quoi, dit-il, crois-tu que c'est là quelque chose ? Et *penses-tu même pouvoir te sauver toi-même, si tu n'es utile à personne d'autre ?* »

Chrysostome concède tout, — preuve qu'à la fin du traité l'idée du salut des âmes l'occupe tout entier : « Tu as bien, très bien parlé, dit-il; car moi-même je ne crois pas non plus que l'on peut être

(59) *De Sacerdotio*, II, 2; PG 48, 633.
(60) *De Sacerdotio*, II, 4; PG 48, 635-636.
(61) *De Sacerdotio*, VI, 3; PG 48, 680.

sauvé si l'on ne se met absolument pas en peine pour le salut du prochain. Il n'a servi de rien, en effet, à ce malheureux de ne pas diminuer son talent; mais pour le perdre, il lui a suffi de ne l'avoir pas accru et de ne lui avoir pas fait produire le double ».

Après ces paroles si fortes, il semble bien que cette fois Basile aura gain de cause; Jean le reconnaît : l'amour des âmes et les travaux entrepris pour leur salut sont nécessaires pour assurer le salut personnel. Le zèle pour le salut des âmes se rattache par ce biais à la synthèse constituée dans les esprits par l'enseignement monastique des contemporains. Chrysostome va-t-il accueillir cette nouvelle orientation et y conformer sa vie ?

Sa réponse est déconcertante : il se résigne à subir le châtiment de son indifférence pour les âmes, moindre, dit-il, que celui qu'il encourrait si, en s'occupant des autres, il causait la perte de leurs âmes et de la sienne par dessus le marché (62).

On sent combien cette conclusion est peu dans la logique de l'évolution de ses sentiments; elle semble amenée plutôt par les exigences du cadre pseudo-historique dans lequel Jean a placé son dialogue sur le sacerdoce. En réalité, Chrysostome est gagné à cette nouvelle conception plus haute et plus large; elle le tire définitivement de sa solitude et lui fait accepter le fardeau si redouté du sacerdoce. Sans doute, depuis Pallade, les historiens ont attribué à la maladie contractée dans les grottes ouvertes des montagnes d'Antioche ce retour précipité dans la ville. Chrysostome, lui-même, parle dans le *De Sacerdotio* de la santé comme d'une des conditions de la vie solitaire; et une santé robuste dépend si peu de nous (63) ! Mais d'autres sont morts dans la solitude. Lui en est sorti pour s'adonner à la vie active.

Il est naturel que cette circonstance d'un état de santé délabrée ait hâté la maturation des idées qui permettaient à Jean de découvrir la perfection chrétienne dans une vie bien différente de celle qu'il était incapable de supporter.

*
* *

Le conflit entre la conception contemplative et solitaire et la conception apostolique de la perfection chrétienne s'est donc terminé chez lui par le triomphe de la vie apostolique. Va-t-il envisager la même solution pour tous les moines ?

Divers actes de sa vie le montrent soucieux d'arracher à l'inaction des moines ou des solitaires récalcitrants. A Constantinople, il ordonne de force des moines (64). A Ephèse, il place à la tête de

(62) *De Sacerdotio*, VI, 10 ; PG 48, 686.
(63) *De Sacerdotio*, VI, 5 ; PG 58, 682.
(64) Cf. Cassien, Callinique : voir plus haut, p. 13.

l'Eglise un de ses diacres, Héraclide, qui avait d'abord été moine au désert, sous la direction d'Evagre, le Pontique, sans doute jusqu'à la mort du maître en 399 (65). Dans son voyage d'exil, il rencontre à Nicée un anachorète reclus depuis des années dans une cellule. Il le décide à se ranger parmi les missionnaires de Phénicie (66). Et nous avons encore les lettres où Chrysostome exhorte Siméon et Maris et les moines d'Apamée, puis les religieux qui vivaient sous la conduite d'un certain Nicolas à s'enrôler pour ces mêmes missions (67).

D'autre part, on nous a conservé l'écho des démêlés que l'évêque Jean eut à Constantinople avec le fameux higoumène Isaac (68). Cet Isaac est le type même du moine syrien. Syrien lui-même d'origine, il devint moine dans la Syrie, et il garda toujours une prédilection pour une vie ascétique sévère, suivant la coutume des solitudes syriennes, où il avait passé de longues années. Ce séjour ne fit qu'accentuer les tendances de son tempérament qu'on aurait pu, comme le remarque le P. Baur, caractériser du nom d'idéalisme, s'il y avait joint les qualités de prudence et de discrétion nécessaires, mais qu'il faut appeler fanatisme du moment que manquaient la prudence, la discrétion et la vraie charité. Ayant cru entendre une voix divine, il se rendit à Constantinople afin de témoigner de sa foi catholique. Mis en prison par l'empereur Valens pour une manifestation intempestive de son zèle, il fut relâché par Théodose I[er]. On le retint à la capitale. Il s'était aménagé une cellule dans la banlieue. Des disciples vinrent s'établir autour de lui, se mettre sous sa direction. Son influence grandit et s'étendit à la ville, à la Cour. On venait le voir, lui demander sa bénédiction. On l'invitait aussi et Isaac acceptait, paraît-il, volontiers ces invitations. Ses moines en faisaient autant. Ces allées et venues leur donnaient l'air de promeneurs oisifs. Du « repos contemplatif » qu'ils revendiquaient comme leur vocation, ils connaissaient surtout l'inaction.

Cet abus, auquel menait si facilement la conception syrienne de la vie solitaire, ne laissait point Chrysostome indifférent. Avec sa brusquerie habituelle, il s'en ouvrit à qui voulait l'entendre. Il ne

(65) Pallade, *Dial.*, 14; PG 47, 52 B. Héraclide était diacre depuis 3 ans : διακονήσαντα ἔτη τρία.

(66) *Ep. CCXXI ad Constant. pr.*, PG 52, 733,

(67) *Ep. LV ad Sim. et Mar.*, PG 52, 640. — *Ep. LIII ad Nicolam pr.*, PG 52, 637-638.

(68) Cf. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, dans *Revue des questions historiques* (1899), t. 65, p. 124-125.

cachait pas, rapporte Pallade, « qu'il préférait un séculier vertueux à un moine oisif » (69).

Isaac devait se sentir visé, lui que Pallade, qui lui en veut, appelle « pilier de place publique » (70), par quoi il veut le stigmatiser comme flâneur ou comme intrigant, ou encore les deux à la fois (71). Il suffisait d'une mesure épiscopale comme celle que rapporte Sozomène (72), et de critiques comme celles dont Isaac avait l'habitude d'accueillir tout ce qui émanait de l'évêque, pour opposer encore davantage ces deux hommes que leurs conceptions monastiques séparaient d'avance : d'une part, un ascétisme contemplatif et individualiste ; d'autre part, un ascétisme apostolique hiérarchisé.

N'est-ce pas un écho de ces malentendus entre moines et évêque que l'on entend dans ces paroles que Chrysostome avait coutume d'adresser aux plus pieux et aux plus farouches parmi les disciples de saint Hypatius, supérieur d'un monastère, à Rufinianes, au-delà du Bosphore : « Vous avez à rendre compte, leur disait gravement le saint évêque, de ce que vous vous cachez vous-mêmes, et de ce que vous ne placez pas votre lampe sur le candélabre, refusant de vous laisser ordonner et faisant ainsi en sorte que d'autres soient ordonnés, que nous ne connaissons pas » (73).

Combien nous paraît séduisante l'hypothèse qui attribuerait aux meilleurs parmi les ennemis de Chrysostome une antipathie dont la cause serait à chercher dans l'attitude que l'évêque prenait à l'égard des solitaires. Un des plus acharnés parmi eux, Acace de Bérée, un saint homme au demeurant, dont l'hostilité opiniâtre envers Chrysostome est si difficile à expliquer (74) et à accorder avec sa réputation de saint homme, serait le type de ces gens, irrévocablement attachés à l'idéal de leur jeunesse solitaire, incapables de comprendre une adaptation de la vie religieuse aux besoins de l'apostolat. Chrysostome devait leur paraître un ennemi dangereux de leurs traditions.

Et peut-être que les moines de Césarée, si farouches à l'assaillir et à le chasser, grelottant de fièvre, de la villa où il gisait (75), n'obéissaient pas seulement au mot d'ordre de leur évêque Phérétrius, hostile à Chysostome, mais se laissaient guider aussi par leurs

(69) PALLADE, *Dial.*, 19 ; PG 47, 69 A : ἐτίμα... κοσμικὸν ἐνάρετον ὑπὲρ μοναχὸν ἄπραγον.

(70) PALLADE, *Dial.*, 6 ; PG 47, 21 B.

(71) Cf. aussi BAUR, *op. cit.*, II, 51.

(72) *Hist. Eccl.*, VIII, 9 ; PG 67, 1540. – Cf. BAUR, *op. cit.*, II, 59.

(73) CALLINIQUE, *Vita Sti Hypatii*, 19 ; *Acta Sanct. Junii*, IV, 256.

(74) BAUR, *op. cit.*, II, 161-162.

(75) *Ep. XIV ad Olymp.*, 2 ; PG 52. 614.

rancunes contre celui qu'on leur représentait comme l'ennemi des moines.

Chrysostome, l'ennemi des moines, hostile à la vie monastique, ce fut une accusation souvent reprise. Elle repose sur une équivoque. Il est impossible, en effet, lorsqu'on pénètre au fond de sa pensée, de faire de Chrysostome un adversaire déclaré de toute forme de vie religieuse.

Déjà certains faits très apparents de sa vie devraient donner à réfléchir. Sa manière de vivre d'abord. Revenu de la solitude au milieu de la ville, et même monté sur le trône épiscopal, il continue à mener autant que possible, la vie d'un moine, d'un « cyclope », disent ses ennemis au conciliabule du Chêne. Il mangeait seul une fois par jour. Encore oubliait-il certains jours l'heure des repas, trop absorbé qu'il était dans les affaires ou dans la contemplation. Il ne buvait pas de vin. Il est vrai que ce régime était dû autant au mauvais état de son estomac qu'à ses habitudes monastiques. Pallade l'attribue encore à sa charité pour les pauvres (76),

Son langage ne témoigne nullement d'un parti-pris d'hostilité à l'égard des moines. Sans cesse, il a leur éloge à la bouche ; il propose l'exemple de leurs vertus à l'imitation de ses fidèles ; il travaille à faire passer dans la vie des chrétiens des habitudes monastiques, comme les veilles et la prière nocturne, le chant des psaumes, les conférences spirituelles, la lecture de l'Ecriture Sainte.

A Constantinople, on le voit faire grand cas des anciens moines ; il cherche dans leurs rangs ses auxiliaires et les éléments d'une réforme du clergé.

Sa sympathie pour les « longs frères » et leurs compagnons d'Egypte lui attire, malgré la réserve prudente de l'accueil qu'il leur ménage à Constantinople (77), l'inimitié mortelle de l'irascible Théophile d'Alexandrie. Ses relations monastiques s'étendaient jusqu'aux solitaires de la Mésopotamie : du moins, un prêtre de Nisibe, du nom de Vallagas, rapporte les souffrances que leur amitié pour Jean leur avait values (78). Plusieurs lettres de l'exilé sont adressées à des communautés monastiques de Syrie.

A côté des moines de Césarée, fanatisés contre lui, l'histoire des Johannites et de leurs luttes nous parle de moines qui ont porté la fidélité dans l'attachement à la cause du persécuté impérial jusqu'à donner le témoignage du sang. Pallade en nomme plusieurs (79). Eutrope meurt sous les tortures. Etienne, qui avait servi de courrier

(76) Pallade, *Dial.*, 12; PG 47, 39. — *Dial.*, 17 ; PG 47, 61 D.
(77) Cf. Baur, *op. cit.*, II, 178 sq.
(78) Pallade, *Dial.*, 3 ; PG 47, 14.
(79) Pallade, *Dial.*, 20 ; PG 47, 72.

entre Chrysostome et Rome, est battu de verges et incarcéré pendant dix mois dans les prisons de Constantinople. Sur son refus de reconnaître la légitimité d'Atticus, successeur de Jean sur le trône épiscopal, il fut torturé cruellement : avec des ongles de fer, on lui lacéra les côtes et la poitrine. Il lui fallut dix mois pour se rétablir. Il fut enfin banni à Péluse. Philippe, prêtre et moine, dut fuir en Campanie.

D'autres disciples de Chrysostome apprirent auprès de lui à estimer la vie religieuse et se firent moines. Jean, fils d'Aithrios, construisit un monastère à Césarée en Carie. Jean de Lycopolis, ordonné prêtre par Chrysostome (80), après s'être caché onze mois dans une caverne, se retira en Egypte où il se fit remarquer par sa ferveur eucharistique. Il est vrai qu'on ne nous dit pas de quel front Chrysostome accueillit la nouvelle de ces vocations à la solitude.

Mais surtout, une étude soigneuse des idées de Chrysostome, le montre guidé non par une hostilité systématique à l'égard des solitaires, mais par le désir d'élargir leur idéal de perfection en y taillant une place plus grande à la charité, à l'amour des âmes. En retour de l'idéal de sainteté personnelle que Jean a emprunté aux moines et qu'il fait briller aux yeux des chrétiens, simples fidèles et prêtres, il se propose de mettre devant les yeux des solitaires l'idéal du zèle apostolique qu'il a mieux compris et dont il s'est fait le missionnaire auprès de tous.

Et tout d'abord il découvre à la vie solitaire elle-même, toute de pénitence et de prières, un sens apostolique. L'apostolat invisible de la sainteté, d'une efficacité surnaturelle, voilà ce que les moines ne doivent pas perdre de vue. Qu'ils soient cachés au milieu des villes ou séjournent sur les montagnes ou dans les cavernes, ils apaisent Dieu et, par leur sainteté éminente, parviennent à contrebalancer la malice du monde (81). Les solitaires dont les cellules sont accrochées aux flancs du Kasios, de l'Amanos et du Silpios, forment à la cité de véritables remparts spirituels (82). Plus tard, du fond de son exil, il insistera auprès des moines pour obtenir le secours de leurs prières (83).

Le plus grave avertissement qu'il fit entendre aux solitaires sur leurs obligations apostoliques, ce fut au début de son ministère à Antioche, en expliquant ces paroles de saint Paul : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* (I Cor. XI, 1).

(80) PALLADE, *Hist. Lausiaca*, 35.
(81) *Hom. in Gen.*, XLII, 5 ; PG 54, 392.
(82) *In Matth. hom.* LXXXII, 4 ; PG 58, 672.
(83) *Epist. LV ad Simeon. et Mar.*, PG 52, 639. — *Epist. LXX ad Aphton., etc.* ; PG 52, 647. — *Epist. XCIII ad Aphton., etc* ; PG 52, 657.

« Comment est-il devenu imitateur du Christ? *En cherchant à plaire à tous et en tout et en ne songeant point à son avantage personnel mais au bien général pour que tous soient sauvés.* (I Cor. X, 33). Et ailleurs, il dit : *Le Christ, lui, n'a pas cherché à plaire à soi-même, mais au grand nombre.* (Rom. XV, 3).

« Rien ne saurait caractériser le fidèle et celui qui aime le Christ comme d'être utile à ses frères et de s'occuper de leur salut.

« Que les moines aussi qui habitent les sommets des montagnes et par toutes sortes de moyens se sont crucifiés au monde, que tous ils écoutent ces paroles, afin que selon leur pouvoir ils viennent en aide à ceux qui sont préposés aux Eglises en les fortifiant de leurs prières, de leur union avec eux, de leur charité.

« Qu'ils sachent que, s'ils ne soutiennent pas, même de loin, de toutes manières, ceux qui, par la grâce de Dieu, ont été préposés à une fonction (ecclésiastique) et qui sont chargés du soin de tant de choses, leur vie manquera de ce qui fait sa principale valeur et tout leur savoir n'aura été qu'une sagesse mutilée » (84).

On ne peut être plus catégorique; et le ton un peu âpre de ces paroles trahit chez le jeune transfuge de la vie solitaire des préoccupations probablement apologétiques : Jean aura eu à lutter contre ceux qui incriminaient son abandon de la vie monastique; et sous le coup de ces accusations, il prend de plus en plus nettement conscience des exigences apostoliques de l'idéal de la perfection chrétienne. Le *De Sacerdotio* lui-même ne se rattache-t-il pas à cette campagne entreprise pour mettre en lumière ce côté trop négligé de l'idéal chrétien? Sous couleur de défendre sa retraite dans la solitude — on semble avoir suspecté la pureté de ses intentions — il justifie en réalité la supériorité de son nouvel idéal. Et bientôt, il en arrive à ne reconnaître de valeur à la vie monastique que pour autant qu'elle est animée du même esprit de charité apostolique.

Mais les moines n'exercent pas seulement un apostolat surnaturel par leurs prières et leurs pénitences; leur haute vertu sert aussi d'exemple aux chrétiens. C'est même, au témoignage d'un opuscule de provenance antiochienne, cette portée apostolique de leur vie austère qui confère à leurs pratiques ascétiques la valeur chrétienne à laquelle ne pouvaient prétendre les renoncements bien plus pénibles parfois des philosophes païens (85).

La grande règle de la perfection chrétienne, c'est ici que Chrysostome l'a trouvée formulée peut-être pour la première fois : « L'homme de bien doit agir en tout pour l'intérêt commun, pour la réforme de la conduite d'autrui ».

Les ascètes chrétiens travailleront à cette réforme en éclairant les

(84) *Contra Anomoeos*, VI, 3 ; PG. 48, 752 : τὸ κεφαλαῖον αὐτοῖς ἀπόλωλε τοῦ βίου, καὶ ἡ πᾶσα ἠκρωτηριάσθη σοφία.

(85) *Liber in S. Babylam*, 8 ; PG 50, 545.

fidèles sur leur véritable idéal et sur le vrai bonheur ; le moines sont des *phares* (86). Aussi Chrysostome désire-t-il que les chrétiens aillent s'éclairer à cette lumière, par des visites dans la solitude (87).

Cependant ces visites sont rares, espacées, et en somme n'atteignent pas le grand nombre. De plus en plus Chrysostome est envahi par le souci d'un peuple à réformer, à sanctifier. Les moines, voilà les modèles à montrer ; à leur vue, l'émulation jouera, les objections tomberont. L'idéal, réalisé par quelques-uns, apparaîtrait aux yeux de tous réalisable.

N'étant point un révolutionnaire, Jean ne songe en attendant qu'à retenir dans la cité les générosités qui croient pouvoir aller au bout de leur sacrifice en s'enfuyant dans la solitude. Il nous confie son désir d'abord d'une façon insinuante : « Je voudrais, dit-il, que les hommes vertueux soient principalement au milieu des villes, afin que, devenus comme un levain pour les autres, ils en amènent un grand nombre à leur propre ferveur » (88).

On voit germer dans la pensée de Chrysostome un projet qui ne cessera de l'occuper : retenir dans la cité des hommes capables, par leur vertu, de faire revivre au milieu des chrétiens tout l'idéal de leur vocation surnaturelle. « Cela paraît difficile » avoue-t-il (89).

Mais voici qu'on va le combattre avec les armes qu'il a forgées lui-même. Autrefois, au temps où il jouait l'avocat des solitaires et recrutait des jeunes gens pour le désert, il avait prétendu qu'au milieu du monde, loin d'arriver à la perfection, on exposait même son salut. Il aurait pu répondre que déjà alors il envisageait avec faveur le retour des moines dans leur famille ; leur formation ascétique achevée, les parents tireraient de leur présence parmi eux utilité et profit spirituel (90). Mais les partisans farouches de la solitude affirment « qu'il est impossible de conserver la vertu en demeurant au milieu de la ville, qu'il faut la retraite (ἀναχωρήσεως δεῖ) et le séjour des montagnes ; et qu'il n'est pas possible d'être vraiment vertueux à celui qui est à la tête d'une maison, qui a une femme et est chargé d'enfants et de serviteurs ».

Chrysostome leur oppose l'exemple de Loth : « Qu'ils considèrent donc ce juste ; il avait femme, enfants et domestiques ; il vivait dans une ville au milieu de tant de méchants et de criminels. Il brillait comme une étincelle au milieu d'une mer ; et loin de s'éteindre, sa

(86) *In Matth.*, *hom.* LXXII, 4 ; PG 58. 672. — *Adv. opp. vitae mon.*, III, 9 ; PG 47, 364.

(87) *In Matth. hom.* LXVIII, 3-5 ; PG 58, 644.

(88) *Hom. in Gen.*, XLIII, 1 ; PG 54, 396.

(89) *Ibid.*.

(90) *Adv. opp. vit. mon.*, III, 48 ; PG 48, 380.

clarté brilla même d'un éclat plus vif ». En parlant ainsi, il ne veut pas, dit-il, dénigrer la vie solitaire, ni interdire qu'on aille se faire moine dans les montagnes et les déserts ; mais il tient à montrer que celui qui désire mener une vie austère, peut le faire aussi bien en ville. A une âme lâche et sans énergie, le désert ne sert de rien ; ce n'est pas le lieu qui fait la perfection de la vertu, mais l'intention et la manière, οὐχ ὁ τόπος ... ἀλλ' ὁ τρόπος (91).

Chrysostome a beau prétendre qu'il ne veut empêcher personne de se retirer au désert et dans les cavernes des montagnes. Tous ses efforts vont réellement à retenir au milieu des cités ceux qui sont animés du désir de la vie monastique. La conception courante de la vie parfaite pousse dans la solitude. On est au printemps du monachisme oriental et le désert exerce sur les âmes chrétiennes une étrange attraction. Après en avoir goûté lui-même, Chrysostome en est maintenant à lutter contre ce courant, non point contre la vie ascétique et la perfection religieuse, mais contre la vie solitaire. Il veut qu'on mène la vie ascétique dans les villes et que l'on s'associe plus activement à l'apostolat hiérarchique.

La retraite dans la solitude où se précipitaient les forces les plus vives de la chrétienté lui paraissait peu en harmonie avec les besoins les plus urgents de l'apostolat à exercer soit dans des missions organisées en pays infidèle, soit dans cette « mission intérieure » qui, dans les cités en grande partie païennes de l'empire, restait une des principales préoccupations des évêques.

Ce ne sont pas les miracles qui les convertiront, enseigne Chrysostome, pas plus que ce n'étaient les miracles qui ont été le principal instrument des conversions aux premiers temps de l'Eglise ; c'était et c'est l'exemple d'une vie vertueuse. Mais où trouver de nos jours cette vertu supérieure ? On est tellement attaché à la vie présente ! Il y a cependant encore, ajoute-t-il, des chrétiens fervents dont la vertu pourrait attirer à nous. Mais voilà, constate-t-il :

« S'il se trouve quelqu'un qui a encore un vestige de l'antique « philosophie », il abandonne villes et places publiques, il cesse de vivre au milieu des hommes et de diriger les autres, il gagne les montagnes. La cause de cette retraite ? Si on la demande, on imagine un prétexte impardonnable.

« — C'est afin de ne pas me perdre, dit-on, de ne pas devenir moins vigoureux dans la vertu, que je m'en vais.

« — Hé ! combien ne vaudrait-il pas mieux, répond Chrysostome d'un ton agressif, devenir toi-même moins vigoureux, mais gagner les autres, que de rester sur les sommets à regarder avec indifférence tes frères qui se perdent ! » (92).

(91) *Hom. in Gen.*, XLIII, 1 ; PG 54, 396.
(92) *In Ep. I ad Cor. hom.* VI, 4 ; PG 61, 53-54.

Chrysostome veut-il dire qu'il préfère une vertu moins haute qui s'occupe du salut des âmes à une sainteté supérieure mais plus égoïste ? Non ! On se rappelle que la vertu, aux yeux des solitaires, est surtout le détachement du monde et des nécessités de la terre, pratiqué, en effet, en Syrie, avec une particulière vigueur (93). Pour Chrysostome, la sainteté ne consiste pas seulement dans le détachement et la contemplation mais encore et surtout dans la charité active pour les âmes. Dans l'idéal harmonieux qu'il s'est composé, il sacrifierait volontiers quelque chose de ce détachement : la solitude absolue, et mettrait davantage en relief l'autre élément de la sainteté : l'amour des âmes. Il est porté à y voir l'élément essentiel.

On pourrait aussi interpéter les paroles de Chrysostome en y voyant une allusion à la *facilité* que le désert assure à la pratique de la vertu, mais qu'il faut sacrifier à une vie remplie de plus d'obstacles lorsque l'intérêt des âmes est en jeu.

Or l'intérêt des âmes périclite « puisque les uns ne se soucient pas de la vertu et que les autres, qui s'en soucient, quittent les rangs » (94). Ceux-ci seraient à leur place au milieu du peuple et à sa tête : ne feraient-ils rien d'autre que d'empêcher par leur présence les mauvais d'occuper les postes de chef, leur apostolat serait déjà grand. Mais hélas ! « ceux qui mènent une vie droite et de quelque façon sont saints (= mot à mot : ont crédit), ont gagné les sommets des montagnes et se sont retirés du milieu (du peuple), croyant s'arracher à un monde d'ennemis et d'étrangers, alors qu'ils se séparaient de leur propre corps. Au contraire, des méchants, des gens remplis de mille vices se sont jetés sur les églises. Les fonctions hiérarchiques sont devenues vénales » (95).

Comme autrefois Athanase à Dracontius (96), Chrysostome enseigne que dans les fonctions ecclésiastiques on peut réaliser la même sainteté qu'au désert. « Après avoir décrit la vie de ces saints solitaires, ne méprisons pas ceux qui sont saints dans les églises, mais en cachette. Qu'ils parcourent les maisons, ou qu'ils aillent au marché, ou qu'ils soient à la tête (de l'Eglise), ce n'est pas une raison de les mépriser » (97).

(93) Neander, *Der heilige Johannes Chrysostomus*, I, 325, signalait déjà cette tendance égoïste des ascètes, mais en l'attribuant à toute l'Eglise.

(94) *In Ep. I ad Cor. hom.*, VI, 4; PG 61, 53-54.

(95) *In Ep. ad Eph. hom.*, VI, 4; PG 62, 48.

(96) Cf Resch, *La Doctrine ascétique des Premiers Maîtres Egyptiens du IVe siècle*, p. 48.

(97) *In Ep. I ad Tim. hom.*, XIV, 6; PG 62, 578. — Chrysostome semble avoir en vue ici les ascètes de la cité et les clercs qui forment le presbyterium de l'Eglise,

Les vertus héroïques des moines : le mépris de la pauvreté, de la maladie, des injures, des malédictions, des moqueries, des coups, de toutes sortes de supplices, de railleries et d'opprobres, ce détachement parfait du monde et cette maîtrise de toutes les passions, Chrysostome affirme qu'elles existent non seulement parmi les solitaires, mais aussi parmi des gens qu'on ne soupçonne même pas, au milieu des cités (98).

Il se trouva lui-même un jour dans le cas d'exposer des idées semblables et de déconseiller la retraite au désert à un jeune homme, élevé dans le désir de la vie monastique, par un moine qui, sur les instances de sa pieuse mère, s'était fait son pédagogue. Le père était un vieux militaire endurci ; il songeait naturellement à pousser son fils dans la même carrière. La mère, douce et pieuse, craignait fort les dangers spirituels de la vie des camps. Elle préférait voir son fils s'illustrer dans l'état monastique. Mais comment s'opposer aux volontés du père ? Lui découvrir son désir, c'était s'exposer à voir son enfant arraché avant le temps à ses soins et irrémédiablement perverti. Voici le stratagème qu'elle inventa. Elle appelle un solitaire, le met au courant de tout, lui confie l'enfant et le supplie de jouer auprès de lui le rôle de pédagague tout en le formant aux vertus de la vie parfaite. Elle le rendait responsable du salut de l'enfant. Au père elle persuaderait qu'une bonne formation littéraire ne pourrait nuire à un futur soldat. Le moine devait emmener l'enfant avec lui, à Antioche, et tout seul, loin du père et des gens de la maison, il pourrait le former avec soin et régler sa vie comme dans un monastère.

Tout réussit à merveille. En peu de temps, ce brave moine parvint à exciter dans le jeune homme un désir si ardent de la vie solitaire, qu'il fallut le retenir d'abandonner tout d'un seul coup et de courir au désert, de peur que le père, en apprenant cette fugue, ne s'en prît non seulement à la mère et au pédagogue, mais aux moines qui auraient accueilli le jeune homme et même à tous les autres : il aurait usé de son influence politique pour faire chasser ces saintes gens.

Le moine pédagogue fit appel à un conseiller autorisé, à notre Jean lui-même. Jean prit l'enfant avec lui, et, en psychologue avisé, se garda bien de combattre en lui le désir de cette vie supérieure et toute détachée. Au contraire, il l'excita même encore davantage. « Mais, nous conte-t-il, je lui demandai de continuer à demeurer dans le monde et de s'adonner à l'étude des lettres. De la sorte, en effet, il serait très utile à ceux de son âge et il n'éveillerait pas l'attention de son père » (99).

(98) *In Ep. ad Hebr. hom.* XXXIV, 3; PG 63, 236.
(99) *Adv. opp. vit. mon.*, III, 12 ; PG 47, 370 A.

Voilà donc les deux motifs mis en avant par Chrysostome. Le second, ménager le père, est amené par la suite de l'histoire. Le premier, l'utilité spirituelle que les compagnons du jeune étudiant retireraient de sa vie exemplaire révèle une des préoccupations maîtresses de Jean, l'apostolat à exercer. Il va expliquer sa pensée sur ces deux points.

Ménager le père et lui faire ignorer le vrai état des choses était nécessaire pour éviter des ennuis aux moines, au pédagogue, à la mère, mais aussi à cause de l'enfant lui-même. Le père aurait certainement tout mis en œuvre pour le ramener du désert et arracher de son cœur les sentiments généreux qui venaient à peine d'y germer. Si au contraire on attendait qu'ils eussent pris solidement racine, on pouvait espérer que rien n'ébranlerait une vocation affermie par le temps et l'exercice. C'est en effet, remarque Chrysostome, ce qui arriva dans la suite.

« Quant à ses condisciples, continue-t-il, un grand nombre retirèrent tant d'avantages de la fréquentation de ce jeune homme qu'ils atteignirent à la même ferveur que lui ».

Chrysostome a bien soin de remarquer comment le jeune ascète s'y prit pour attirer dans ses filets ses compagnons. Par ses dehors, il était comme tout le monde : rien qui dans ses vêtements, rappelât l'accoutrement extravagant des solitaires ; ni dans son attitude, leurs manières rébarbatives et austères. Ses habits, ses regards, sa voix, rien en lui ne sortait de l'ordinaire. Mais au dedans, il abritait une vie intérieure intense.

Cette vie, il la cultivait en cachette, à la maison ; là il menait une existence de solitaire. Sa demeure était une vraie cellule monastique où il ne gardait rien de superflu. Presque tout son temps se passait dans la lecture des saints livres. D'une intelligence très vive, il avait vite fait d'apprendre ses leçons de grec et de latin. La plus grande partie de la journée, il la consacrait à la prière et aux saintes lectures. Il jeûnait jusqu'au soir ; bien plus, il rivalisait avec les grands jeûneurs en restant sans nourriture deux jours et plus. Ses nuits se passaient à verser des larmes, à prier, à lire. Il s'était fait un cilice et s'en revêtait le soir afin de pouvoir se réveiller plus vite. Sa ferveur ne se démentit point, et il remerciait Dieu de lui avoir donné « les ailes de cette philosophie » (100).

Cette expérience vécue à ses côtés dut faire grande impression sur l'esprit de Chrysostome. C'était la réalisation d'une vie où non seulement on se sanctifie soi-même, mais encore où l'on gagnerait les autres. « Ah ! s'écrie-t-il, si l'on me montrait une âme comme celle-là, si l'on me donnait un pédagogue comme celui-là, et si l'on

(100) *Adv. opp. vit. mon.* III, 12 ; PG 47, 368-370.

me promettait de réaliser en tout des conditions pareilles, mille fois plus que les parents eux-mêmes, je préférerais cette vie. Il y aurait, en effet pour nous une chasse plus fructueuse. Par leur vie, la similitude d'âge, la fréquentation continuelle, de tels jeunes gens pourraient gagner ceux de leur âge ».

Déjà il voit en rêve toute la ville chrétienne transformée en un immense monastère, les païens gagnés par le spectacle admirable des vertus chrétiennes se convertir en masse, les premiers temps du christianisme refleurir. Les infidèles ne pourraient alors plus objecter le petit nombre des vrais et parfaits chrétiens. Le genre humain serait tout proche de l'état des anges eux-mêmes.

Mais ses regards s'arrêtent à la triste réalité : il n'y a personne qui veuille commencer, il n'y a personne qui promette de réaliser toutes les conditions qui permettraient d'introduire en grand la vie monastique dans les cités. Il faut donc envoyer les jeunes gens dans la solitude où leur exemple se perdra pour leurs concitoyens, mais où du moins ils assureront leur salut.

C'est la conclusion que saint Jean Chrysostome tire au moment où il écrit le traité *Adversus oppugnatores vitae monasticae*. Mais déjà alors il envisage le cas où après dix, vingt ans de vie monastique les solitaires retourneraient auprès de leur famille, mûris dans la vertu, capables de servir de modèles aux autres, lumière pour tous, flambeau qu'on met sur le candélabre (101).

En définitive la place du moine arrivé à un certain degré de perfection dans le détachement, Jean la voit dans la ville : il y serait l'exemple vivant et le conseiller autorisé dans la pratique d'une vie chrétienne fervente. Chrysostome songea-t-il sérieusement non seulement à retenir dans la cité les âmes ferventes qui soupiraient après la solitude, mais à amener les solitaires eux-mêmes à sacrifier au salut des âmes la forme même de leur vie, la tranquille assurance d'un calme et d'un repos nécessaires à la vie contemplative ?

Peut-être, à un moment donné, n'a-t-il pas été loin de la pensée de leur voir confier la fonction de pédagogue ou d'éducateur chrétien dont il a vu et célébré les beaux résultats. L'initiative de cette mère qui confie l'éducation religieuse de son enfant à un moine sous les dehors d'un pédagogue laïque devait être assez neuve en ce moment à Antioche. Aussi dut-elle employer pour le convaincre, toutes les ressources de son éloquence maternelle et de ses larmes : elle s'inquiétait tant pour « l'âme de son petit... de ce petit qui lui était plus cher que tout ! » Le moine se laissa persuader.

(101) *Adv. opp. vit. mon.*, III, 18 ; PG 47, 381 A.— Nous ne voyons pas de raison pour limiter ce retour dans la cité à un moment, comme le pense Moulard, *Saint Jean Chrysostome, etc.*, p. 231.

Chrysostome témoigne aussi, à sa façon, de la nouveauté de cette situation d'un moine-pédagogue. Il avait reconnu dans le surveillant du jeune étudiant un ancien solitaire. Il l'aborda et ne put s'empêcher d'exprimer son étonnement de ce qu'« après avoir embrassé une sagesse si haute, il s'était abaissé à mener la vie d'un pédagogue » (102). Ce ne pouvait être là qu'une déchéance. Le moine lui révèle alors que ses fonctions n'étaient qu'un prétexte pour lui permettre de mener à bien l'éducation chrétienne et ascétique de son jeune pupille. Son seul travail (103) était de « former son âme ». Sous des dehors communs, il accomplissait une œuvre divine.

Est-ce à partir de ce moment que Chrysostome vit dans l'éducation religieuse des enfants l'art le plus sublime (104) qui ne serait point indigne des moines eux-mêmes ? Ne songea-t-il point à amener d'autres moines à remplir les mêmes fonctions ? « Ah ! si l'on me donnait un pédagogue comme celui-ci » gémissait-il. Il n'a pas dû en persuader beaucoup d'échanger la liberté de leur solitude contre l'asservissement d'une vie qui s'enchaîne auprès des enfants. Les moines syriens surtout étaient d'une indépendance farouche. D'ailleurs l'époque des religieux éducateurs ne devait fleurir que bien plus tard (105).

L'éducation chrétienne n'étant point encore le fait des ascètes, Chrysostome ouvrit d'autres champs d'action au zèle qu'il leur inspirait. Tout d'abord les hôpitaux et les hospices pour étrangers, qu'à la façon de saint Basile il fonda et organisa dans sa ville épiscopale. Pallade rapporte qu'il mit à leur tête deux prêtres pieux ; puis il plaça sous leurs ordres et « leur adjoignit des médecins, des cuisiniers et de bons infirmiers, choisis parmi les célibataires » (106). Il est probable que ces célibataires désignent des ascètes, et l'on voudrait que non seulement les infirmiers, mais encore les cuisiniers et les médecins eux-mêmes eussent été formés parmi ceux que l'évêque Jean avait conquis sur le désert et la solitude. Ah ! si, au lieu d'envenimer tant de querelles vaines, les moines d'Orient s'étaient davantage adonnés aux œuvres sociales !

Chrysostome leur ouvrit aussi le vaste champ des missions païennes. Son activité missionnaire (107) apparaît surtout pendant

(102) *Adv. opp. vit. mon.*, III, 12 ; 369 A.

(103) Chrysostome l'écrit en toutes lettres : ἕν ἔργον ἔχοντα μονόν. Le moine n'était donc pas professeur de latin ou de grec.

(104) *In Matth. hom.* LIX, 7 ; PG 58, 584 B.

(105) Les écoles de saint Basile n'étaient probablement que des espèces d'« écoles apostoliques ».

(106) Pallade, *Dial.* 5 ; PG 47, 20 C.

(107) Cette activité missionnaire a fait l'objet d'études spéciales : Heiss Romuald, *Mönchtum, Seelsorge und Mission nach dem heiligen*

son second exil. Nous l'avons déjà vu recruter pour les missions de Phénicie l'anachorète de Nicée (108). Son zèle est communicatif. Il a rencontré dans un supérieur de monastère, Nicolas, un homme qui a compris son idée, qui envoie ses moines aux missions et les encourage à y persévérer (109). Dans la même communauté, le prêtre Gérontius se prépare à repartir, après avoir rétabli sa santé ébranlée. Chrysostome lui recommande le recrutement des missionnaires : voyager dans ce but apostolique, vaut mieux que de rester chez soi ; on peut, même en mission, jeûner, veiller et exercer les autres vertus des solitaires ; on a de plus l'avantage de sauver des âmes (110). Mêmes recommandations à des moines-prêtres d'Apamée, Siméon et Marès (111).

Que devinrent ces missions après la disparition de celui qui en avait pris l'initiative ? « On ne peut que regretter, remarque le P. Baur, que cet apostolat missionnaire de Chrysostome n'ait pas eu de lendemain, qu'il n'y ait pas eu même d'essais sérieux et durables pour le maintenir, que par contre le clergé gréco-byzantin, par ses intrigues intérieures, paralysât son action et s'épuisât en luttes théologiques, et que le monachisme en restât, à tout prendre, à la conception bornée qui voyait son idéal dans la fuite du monde, au lieu de se raviser en faveur d'une action conquérante et rénovatrice du monde : voilà ce qu'on peut appeler la grande faute, la faute tragique, négligence lourde en conséquences qui pèsent encore aujourd'hui sur l'Orient et l'Occident » (112).



Chrysostome dépasse les vues de saint Basile qui arrête les moines aux portes de la ville et les y groupe en communautés peu nombreuses (113). L'idéal de Basile reste contemplatif. « Si peuples et villes sont votre affaire à vous, écrit-il, hommes d'action qui leur offrez le spectacle de vos vertus, la tranquillité est une collaboratrice

Johannes Chrysostomus, dans *Lumen Caecis*, St. Ottilien, 1928, 1-23 ; Dieckmann, *Antiochien, ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit*, dans *Abhandlungen aus Missionskunde*, H. 17, Aachen, 1920.

(108) Lettre 221 ; PG 52, 733.

(109) Lettre 53 ; PG 52, 637.

(110) Lettre 54 ; PG 52, 638.

(111) Lettre 55 ; PG 52, 639.

(112) Baur, *op. cit.*, II, 333.

(113) Chrysostome préfère aussi les communautés peu nombreuses aux grandes agglomérations : *Ad Stagir.* II, 5 ; PG 47, 457.

bien utile pour qui s'adonne à la contemplation et à cet effort de l'esprit par laquelle nous atteignons Dieu » (114).

Jean propose aux ascètes un idéal plus actif. C'est pourquoi il tend à les jeter au milieu des villes (115). Il se range donc parmi les initiateurs de ce mouvement très puissant à cette époque où l'ascétisme se transporte de la campagne dans les cités, où les religieux affluent dans les villes. Saint Jérôme avait éprouvé, à Antioche même, la résistance que son ami Héliodore opposait à ses appels éloquents pour l'amener à le suivre au désert de Chalcis. Cette résistance ne devait pas être un cas unique. Jérôme incriminait la lâcheté de ces ascètes récalcitrants. Il n'aurait pu s'entendre avec Chrysostome, sur ce point (116).

Le mouvement qui portait les moines dans les villes avait pris une telle importance surtout dans les provinces du Sud et en Syrie, que les pouvoirs publics eurent à s'en occuper. Les abus que provoquait dans les églises l'immixtion des moines oblige Théodose à leur enjoindre, par une *loi* du 2 septembre 390 de vivre uniquement dans les solitudes. Il est vrai que moins de vingt mois plus tard, en avril 392, il abrogea cette constitution par une constitution nouvelle (117). Le mouvement nouveau gagnait du terrain et on songeait à prévenir les abus autrement qu'en refoulant les moines dans les déserts.

Il fallait canaliser ces énergies qui s'offraient, les organiser en accord avec les besoins et les exigences de la hiérarchie, les intégrer dans la marche du mouvement des églises. Ce fut une grosse affaire qui n'allait pas sans difficultés. Chrysostome en sut quelque chose à Constantinople, où un conflit avec Isaac lui suscita des rivalités tenaces (118).

Il pouvait se rappeler combien à Antioche les confréries ascétiques dirigées par Diodore, assisté de Flavien, avaient été une force pour

(114) *Ep.* IX ; PG, 32, 272. — Bickell : *Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus*, dans *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum*, XXXVII (1916) 437-474, essaie de faire de cette opposition une opposition entre idéal oriental et idéal occidental (p. 464), ou même une opposition entre ascèse évangélique et ascèse monastique (p. 444).

(115) Cf. Baur, *Der weltflüchtige und welttätige Gedanke in der Entwicklung des Mönchtums*, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, VII (1930), 113-126.

(116) F. Cavallera, *Saint Jérôme*, I, 35-37.

(117) Citées par Pargoire, *Débuts du Monachisme à Constinople*, dans *Revue des Quest. hist.*, 1899, t. 65, p. 126.

(118) Cf. *ibid.*, p. 124-125 ; Baur, *op. cit.*, II. 58 sq.

les catholiques persécutés de cette ville, et avaient contribué à affermir l'orthodoxie nicéenne. Les plus fervents s'étaient préparés ainsi aux charges du sacerdoce et de l'épiscopat.

Ce fut peut-être vers cette solution que Jean inclina. Il est certain qu'après avoir, dans le *De Sacerdotio* (119), contesté à la formation monastique l'aptitude à préparer de bons pasteurs du peuple chrétien, Chrysostome sera amené, comme évêque de Constantinople, à chercher parmi les moines devenus ascètes dans sa ville épiscopale, les candidats les plus dignes au sacerdoce et à l'épiscopat. La logique de ses idées sur le rôle apostolique des moines le conduira ainsi peu à peu à les ordonner prêtres, et c'est revêtus du sacerdoce qu'il les verra unir au détachement absolu et à la maîtrise de soi, la vertu qui fait à ses yeux la perfection du christianisme : la charité, l'exercice de l'apostolat.

Louis Meyer,
Marianiste.

(119) *De Sacerdotio*, III, 15; PG, 48, 652.

LA DOCTRINE DES "SENS SPIRITUELS" AU MOYEN-AGE

EN PARTICULIER CHEZ SAINT BONAVENTURE

Dans un travail précédent qu'a publié cette revue (1), nous avons étudié les débuts de la doctrine des cinq sens spirituels. Ici nous cherchons seulement à poursuivre l'histoire ultérieure de cette doctrine. Comme elle a trouvé son plus riche développement dans la théologie mystique de saint Bonaventure, naturellement c'est avant tout de sa doctrine que nous aurons à nous occuper. Ce qui la précède et ce qui la suit, en fait de témoignages sur ce sujet doit, sans aucune prétention à être complet, être cité dans la mesure où c'est nécessaire pour rendre visible au moins les grandes lignes de cette histoire.

Notre travail est par suite limité de la même manière que le précédent. On ne prend en considération que les témoignages qui mentionnent les cinq sens spirituels. Ainsi restent exclus tous les autres textes où les allusions à l'un ou à l'autre sens se rapportent d'une manière seulement métaphorique à l'expérience religieuse (2).

Déjà dans le premier travail il a été fait brièvement allusion aux traces d'une doctrine des cinq sens spirituels qui se trouvent dans la littérature latine patristique, en particulier chez saint Augustin (3). Si courts et vagues que soient ces textes, ils sont tout de même importants comme orientation et appui pour la spéculation ultérieure de la scolastique sur ce sujet. Ainsi Augustin est devenu en réalité, après Origène, le maître proprement dit de la thélogie du Moyen-Age sur ces cinq sens. Il nous faut aller jusqu'à la période de la haute scolastique pour retrouver, après la période patristique, une pensée

(1) RAM, XIII (1932), p. 113-145.

(2) Par là sont exclus certains témoignages auxquels renvoient Poulain, Arintero, Richstaetter, etc., quand ils traitent des sens spirituels.

(3) RAM, *l. c.*, p. 143, n. 238. Il est par suite curieux que dans la littérature postérieure il ne soit jamais renvoyé au texte du *Sermo 159*, c. 3-4, PL, 38, 869. Il prouve pourtant bien plus clairement que *Confess. X*, 6, 27, que S. Augustin connaît une doctrine de cinq sens spirituels, bien que peut-être pas mystiques.

originale sur les sens spirituels. Ce qu'on découvre à ce sujet, entre Origène et l'époque de saint Bonaventure, est juste suffisant pour sauver d'un oubli complet la doctrine. Parmi les mystiques latins du XII[e] siècle, on ne trouve que trois noms à citer : saint Bernard de Clairvaux, son ami et biographe Guillaume de Saint-Thierry, son élève Alcher de Clairvaux. Les assertions de saint Bernard (4) ne dépassent pas les divisions, allégories et parallèles si chers au Moyen-Age. De même que l'âme, dit saint Bernard dans un sermon, donne les sens au corps, ainsi l'âme de notre âme, Dieu, donne à son tour à notre âme les cinq sens. Ces cinq sens ne sont pas autre chose que les différentes manières d'aimer d'après leurs différents objets : La vue, c'est l'amour qui s'adresse à Dieu. Ainsi d'après saint Bernard il n'y a qu'un sens qui ait un objet religieux. Guillaume de Saint-Thierry est complètement dépendant de saint Bernard et ne répète guère que ses pensées dans son *De natura et dignitate amoris* (5). Chez lui aussi le sens de la vue a seul un objet religieux. Cependant il écrit : « Per quinque sensus spirituales mediante caritate anima Deo coniungitur ». Dans un autre chapitre du même ouvrage (6), chacun des sens spirituels est attribué à une période spéciale de l'histoire du salut, pensée qui rappelle des expressions analogues d'Origène (7). D'ailleurs les expressions de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry sont trop vagues pour que nous puissions savoir exactement si elles répondent à la signification qui nous occupe ici ; mais elles sont à retenir parce qu'elles appartiennent aux citations qui, dans la suite, sont toujours invoquées au Moyen-Age comme témoignage d'autorité dans la question des sens spirituels.

La contribution d'Alcher de Clairvaux est plus importante. Dans son opuscule *De spiritu et anima* qui, pour le Moyen-Age, souvent sous le nom d'Augustin, offrait un excellent résumé de l'ensemble de la tradition psychologique du passé (8), Alcher parle à deux reprises des sens spirituels : « Notandum quod iidem ipsi sensus qui in exteriore homine describuntur, simili modo secundum modum suum in interiore esse manifestantur quia spiritualis res non corporalibus sensibus sed spiritualibus rimandae sunt ». Comme déjà le

(4) *Sermo 10 de diversis*, 2-4, PL, 183, 567-569.

(5) *Liber de natura et dignitate amoris*, c. 6, n. 15, PL, 184, 390-391 ; c. 7. n. 16-20, *ibid.*, 391-394.

(6) *L. c.*, c. 10, n. 26 sq., PL, 184, 397-399.

(7) *Comment. in Matth.*, t. 15, n. 33, PG, 13, 1350 A-B. La même pensée revient plus tard chez Gerson.

(8) UEBERWEG-GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 11[e] éd. (1928), p. 260.

firent Origène et Augustin, il cherche à prouver par l'Ecriture l'existence de ces sens spirituels (Deut. 32,39 ; Apoc. 2,29 ; Ps. 33,9 ; 2 Cor. 2,15 ; Luc, 8,46) (9).

A côté de ces trois témoins pris à la mystique latine du XII[e] siècle, d'autres influences ont eu de l'importance pour la spéculation de la haute scolastique sur les cinq sens spirituels. Déjà nous avons fait allusion à la *Glossa ordinaria* et à sa citation d'Origène (10). Ainsi, à côté d'Augustin pénètre dans le Moyen-Age une pensée de la mystique grecque. Il y eut encore pour ce nouveau développement de la doctrine un autre apport. Dans son livre des *Sentences*, Pierre Lombard dit quelque part (11) que dans le Christ chef du corps mystique il y a tous les sens, mais que chez les saints il n'y a que le sens du toucher. Cette phrase d'un manuel scolaire semble contredire à l'expression d'Origène que faisait connaître la *Glossa ordinaria*. La solution de cette difficulté fournit aux commentateurs des *Sentences* l'occasion de parler des sens spirituels. Enfin il faut signaler aussi l'influence incontestable de la signification du mot *sensus* dans le latin classique qui est toujours conservée ; en plus de la connaissance sensible il pouvait aussi exprimer les plus hautes fonctions spirituelles et leurs principes. C'est ainsi que la langue religieuse du XII[e] siècle parle d'un *sensus spiritualis* par opposition au *sensus carnalis*, d'un *sensus cordis*, d'un *sensus animae*, d'un *sensus intellectualis* (12). On ne tarderait pas à développer ce parallèle entre le *sensus carnalis* et le *sensus spiritualis* et à parler de cinq sens spirituels.

Voici donc ce que l'on possédait en cette matière au début de la haute scolastique : deux ou trois pensées perdues venant de l'époque patristique, leur écho chez Alcher, l'habitude de parler d'un sens spirituel, un texte dans un manuel scolaire, qui pouvaient fournir l'occasion d'un développement ultérieur de la spéculation. C'est ce qui s'est produit comme en beaucoup d'autres matières où s'est porté l'effort scolastique et scientifique du Moyen-Age. Par respect pour la tradition, on cherche à conserver le plus possible tous les anciens termes, divisions, etc., et à leur trouver une petite place dans

(9) *De Spiritu et anima*, c. 9, c. 49, PL, 40, 785 et 815.

(10) RAM, *l. c.*, 145, n. 239.

(11) III *Sent.* d. 13. Il renvoie à Augustin, ep. 187 à Dardanus, c. 13, n. 40, PL, 38, 847.

(12) Quelques exemples au hasard : *Miscellanea*, l. I, tit. 24 ; tit. 162 (parmi les œuvres de Hugues de Saint-Victor), PL 187, 490, 559 ; Richard de Saint-Victor, *Beniamin minor*, c. 5, PL, 196, 5 ; *Beniamin maior*, III, c. 9, PL, 196, 118 (le sensus intellectualis comme organe de la connaissance mystique) ; *l. c.*, II, c. 17 ; PL, 196, 96 ; *l. c.*, V in fine, PL, 196, 191-192.

son système. Mais l'on possédait une logique assez aiguë, pour ne point considérer comme acceptable tout ce qui était ancien et l'utiliser indistinctement. Aussi arrivait-il souvent que, pour des idées anciennes que l'on ne voulait pas simplement rejeter, on leur donnait un sens qui permettait de les retenir jusqu'à ce qu'elles fussent d'elles-mêmes oubliées parce qu'elles ne disaient rien que l'on ne pût dire encore plus simplement sans recourir à elles.

C'est ce qui s'est passé pour les sens spirituels. Ils sont le plus souvent expliqués de telle manière que leur contenu ne dépasse point les autres idées plus familières et ils deviennent ainsi superflus. Là seulement où intervient l'expérience mystique immédiate et un vivant intérêt pour leur signification ils sont expliqués de manière à ce que cette doctrine présente réellement de l'importance pour la théorie mystique. Cela n'a lieu que chez saint Bonaventure.

Nous rencontrons pour la première fois à l'époque de la haute scolastique la doctrine des cinq sens spirituels dans la *Summa Aurea* ou Commentaire des Sentences de Guillaume d'Auxerre (13). Dans un traité sur la béatitude céleste il aborde notre question. Il n'y a pour lui essentiellement qu'un sens spirituel, l'intellect perfectionné par la foi. Pourtant on peut aussi parler à bon droit des cinq sens spirituels en tant que l'unique intellect peut poser des actes différents qui se distinguent, « et modo operandi et modo delectandi » mais non point dans leur principe d'opération. Comme on le voit, pour la première fois où est posée la question des relations entre les sens spirituels et les facultés spirituelles, par ailleurs connues, la question est décidée dans le sens de la négation de toute autre faculté que l'intelligence et la volonté. Les sens spirituels ne sont point autre chose que diverses attitudes de l'intelligence qui étreint Dieu savoureusement. Ainsi était fixée la direction où devait se mouvoir la spéculation à venir sur les sens spirituels. Il en est de même pour Guillaume d'Auvergne (14). Quoiqu'il ne parle pas expressément de cinq sens spirituels, il réunit en un seul complexe : *gustus spiritualis*, *visus spiritualis*, *olfactus spiritualis*, *odoratus spiritualis*. Il est remarquable qu'ici le *gustus spiritualis* est déjà mis en relation avec le *donum sapientiae*, et que les différents sens sont partagés entre l'intelligence et la volonté (15); le *visus* et l'*auditus* sont identifiés avec

(13) *Summa Aurea*, l. IV, Paris, 1500, f° 300-301. Guillaume est mort entre 1231 et 1237.

(14) *De virtut.*, c. 11. Orléans, 1664, p. 145-147; *De Universo*, II, p 2, c. 13, *l, c.*, p. 856.

(15) *De virt.*, c. 11, *l. c.*, p. 146.

l'intelligence, le *gustus* et l'*olfactus* en diffèrent comme des *virtutes motivae*.

Bientôt après ces deux auteurs, Alexandre de Halès traite lui aussi, dans sa *Summa*, de la doctrine des cinq sens spirituels. Chez Alexandre, il y a comme nouveauté la nette insertion de la doctrine dans la construction d'ensemble de la psychologie. Après avoir traité des facultés intellectuelles de l'âme (16), il s'occupe *de actu virtutis intellectivae* (17). Cet acte de l'intelligence, dit Alexandre, est aussi appelé *sensus spiritualis*. L'on voit comment cette conception du *sensus spiritualis* comme acte et non comme faculté passe déjà pour une donnée qui va de soi. Le *sensus spiritualis* est l'intelligence qui, par analogie avec le sens corporel, prend elle aussi le nom de sens spirituel (18). Il y a plusieurs — cinq — sens spirituels, non qu'il y ait autant de facultés il n'y en a qu'une seule, mais parce que l'intelligence a plusieurs manières de saisir le même objet (19). A s'en tenir à une pareille conception du sens spirituel il est clair qu'un sens intérieur de ce genre convient à l'âme séparée du corps et à l'ange, qui a pour objet les intelligibilia et trouve un obstacle dans l'activité des facultés sensibles (20). Tel est l'enseignement d'Alexandre de Halès. On le voit, la doctrine des cinq sens spirituels est présentée mais expliquée d'une manière si simple qu'en fait elle devient superflue.

Albert le Grand apporte une contribution plus importante sur ce sujet. C'est ici que nous trouvons la liaison des sens spirituels avec la connaissance mystique, pensée qui manque totalement chez Alexandre de Halès. D'une certaine manière, nous possédons tous les cinq sens spirituels (21). Ici aussi, ils sont décrits comme des actes (22) et distribués entre l'intelligence et la volonté. Le goût et le toucher spirituels sont des actes de la volonté qui expérimente la

(16) *Summa*, p. II, q. 69, de vi cognitiva rationali, Venise, 1675, p. 115-118, éd. de Quaracchi, 1928, t. II, inq. IV, tract 1, s. 2, q. 3, tit. 1, membr. 1-2, n. 368 sq., p. 446 sq.

(17) *Summa*, p. II, q. 70, de actu virtutis intellectivae sive de sensu interiori, *ibid.*, p. 118 et Quaracchi, m. 3, n. 381 sq., p. 459 sq.

(18) P. II, q. 70, m. 1, p. 118-119 et Quaracchi, m. 3, c. 1, n. 381, p. 459-460.

(19) *L. c.*, m. 2, p. 119, et Quaracchi, cap. 2, n. 382, p. 461.

(20) *L. c.*, m. 3-6, p. 119-120, et Quaracchi, c. 3-6, n. 383-386, p. 462-464. Cf. Endres, *Die Seelenlehre des Alexander von Hales*, dans *Philos. Jahrbuch*, I (1888), p. 283-284.

(21) Nous faisons ici abstraction du probléme qu'il discute : en quelle mesure le Christ, comme chef du corps mystique, possède des sens, c'est-à-dire des grâces qui ne passent point à ses membres.

(22) *In* III *Sent.*, d. 13, a. 4, éd. Borgnet, t. 28, p. 240.

bonté de Dieu. A l'objection que sens spirituel désigne une connaissance et par suite qu'il faut les rapporter à l'intelligence, Albert répond avec profondeur qu'il y a, à côté de la connaissance, qui reçoit du dehors, une connaissance expérimentale par laquelle l'homme connaît le divin en tant qu'il *pâtit* le divin, comme s'exprime Denys, et cette expérience se produit par l'intermédiaire du goût et du toucher spirituels (23). Les trois autres sens sont rapportés à la connaissance de la vérité, à l'intelligence (24). Ces sens spirituels qui, par analogie avec les sens corporels, sont métaphoriquement rapportés à l'intelligence prenant connaissance de Dieu, conviennent aussi aux anges (25). Il est remarquable qu'Albert, du moins c'est ce qu'il semble (26), considère que le sens du toucher et celui du goût ont moins d'importance que les autres sens (27). Saint Antoine de Padoue paraît lui aussi connaître la doctrine des cinq sens spirituels (28), de même saint Thomas d'Aquin (29).

Nous arrivons à la doctrine de saint Bonaventure concernant les cinq sens spirituels. La littérature sur ce point de sa doctrine est déjà assez considérable (30). Avant de procéder à une étude plus appro-

(23) *L. c.* Dans le *De caelest. hier.*, c. 15, § 5, éd. Borgnet, t. 14, p. 414 : tous les sens spirituels paraissent décrits comme actes de l'intelligence. Pourtant ici aussi le goût et le toucher (en même temps que l'odorat) ont pour objet le *bien*.

(24) *In* III *Sent.*, *l. c.*

(25) *De Caelesti hierarchia*, c. 15, § 5.

(26) *L. c.*, p. 417. D'ailleurs comment cela s'accorde avec l'identification de la « cognitio experimentalis » et des sens du tact et du goût, ce n'est pas facile à voir, étant donné qu'Albert considère l'odorat spirituel comme plus élevé que l'ouïe et s'écarte ainsi expressément de l'ordre de dignité des sens corporels (*l. c.*).

(27) Nous omettons des assertions sur les sens des anges, *l. c.*, § 5-6, p. 415-422.

(28) Cf. J. Heerinckx, O.F.M, *Les sources de la théologie mystique de S. Antoine de Padoue*, RAM, XIII (1932), p. 239; le même, *S. Antonius Pataviensis auctor mysticus*, dans *Antonianum* VII (1932), p. 69 sq.

(29) *In* III *Sent.*, d. 13, expos. textus, éd. de Parme, t. 7, p. 145-146; *in Philipp.*, c. 2, l. 2, *ibid.*, 513; voir aussi *In Psalm. 33*, n. 9, *ibid.*, t. 14, p. 266.

(30) Voir Pailhoriès, *Saint Bonaventure*, Paris, 1913, p. 185, 229 sq.; E. Longpré, *La théologie mystique de S. Bonaventure*, *Archiv. fr. hist.*, t. 14 (1921), p. 51-53; E. Gilson, *La philosophie de S. B.*, Paris, 1924, p. 436; R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924, p. 242-254; B. Rosenmoeller, *Religioese Erkenntnis nach Bonaventura* (Beitraege zur Gesch. der Phil. des M. A., XXV, 3-4) Münster, 1925, p. 123, 165, 171, 176, 186, 189, 191, 193-195,

fondie, il faut discuter une difficulté soulevée par le P. Bonnefoy. Il croit que, dans les différents textes où saint Bonaventure parle des sens spirituels, il ne traite pas toujours d'un seul et même objet mais qu'il faut entendre sous les mêmes mots des choses différentes, assez disparates les unes par rapport aux autres (sensations spirituelles, le principe de ces sensations spirituelles, les dons gratuits tant cognitifs qu'affectifs, les seuls habitus cognitifs, les facultés naturelles). Il croit aussi que, dans les travaux publiés jusqu'ici, « le défaut initial de ces essais de concordance a été de n'avoir vu qu'une seule et même réalité dans tous les passages où saint Bonaventure parle de sensus spiritualis » (31). En conséquence, c'est perdre son temps que de chercher « une vue synthétique » (32). Nous ne croyons pas que le P. Bonnefoy ait raison. Il faut partir des claires expressions de saint Bonaventure que les sens spirituels sont des actes et non pas de nouvelles facultés (33). Saint Bonaventure ne dit rien de neuf à ce sujet et ne se met pas en contradiction avec une autre tradition mystique comme le croit le P. Bonnefoy (34). Ces actes proviennent de l'intelligence et de la volonté qui sont perfectionnées par le triple habitus des vertus, des dons et des béatitudes. Si l'on s'en tient à ces pensées qui assurément ne présentent entre elles aucune contradiction, il n'y a aucune raison d'entendre les différents textes sur les sens spirituels comme se rapportant à diverses choses disparates (35). Sinon on serait forcé, avec le

198, 201-202, 209, 219; P. D. Dobbins, *Franciscan Mysticism*, New-York, 1927, p. 51 sq., 140; J. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. B.*, Paris, 1929, p. 66, 191, 210-215; St. Grünewald, *Franziskanische Mystik*, Munich, 1932, p. 38, 41. 93-96. Les citations des œuvres qui suivent renvoient à l'édition de Quaracchi.

(31) *L. c.*, p. 214.

(32) *L. c.*, p. 212.

(33) *In* III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, t. III, 737 b; *Breviloquium*, l. V, 6. *ibid.*, V, 258 b.

(34) *L. c.*, p. 214. Il semble que ce soit une erreur indéracinable, que l'on répète toujours depuis vingt ans que Poulain entend par sens spirituels de nouvelles facultés de l'âme. Il n'y a rien de pareil dans ses *Grâces d'oraison* et il a expressément affirmé le contraire (*Katholik*, 92 (1912), p. 291) : « Pourtant ils ne sont (les sens spirituels) nullement des puissances distinctes de la raison... et je ne comprends pas comment on est parvenu à trouver chez moi une autre manière de voir ». Les PP. Bonnefoy (*l. c.*) et Longpré (*l. c.*, p. 51) attribuent encore à Poulain la notion de facultés, à propos des sens spirituels.

(35) Il ne s'agit naturellement ici que du « sensus stricte acceptus » (III *Sent.*, d. 13, dub. 1, *ibid.*, t. III, 291 b.). Mais avec cette signification, le sens spirituel chez S. Bonaventure se comprend d'un sens unitaire. Il ne faut point oublier que le mot *sensus* de soi peut signifier aussi la faculté

P. Bonnefoy, d'accorder que dans le même texte le même terme est employé avec des sens si différents que l'on ne peut en tirer aucune vue synthétique (36).

Nous allons chercher maintenant à exposer la doctrine même de saint Bonaventure (37). Il est d'abord remarquable qu'il n'insère pas cette doctrine dans sa psychologie mais qu'il en parle à l'occasion de

et qu'ainsi les expressions que B. emploie en accord avec le *sensus spiritualis*, inclinent souvent à faire penser à une faculté. Cependant la signification de ces expressions n'en souffre en rien : elles conservent un sens absolument irréprochable, même si l'on y voit plutôt une sensation qu'un sens. L'expression peut alors être un peu impropre, mais le sens unitaire de ces phrases n'en devient pas inintelligible. On ne voit pas pourquoi, par exemple, même dans la 2e partie de III *Sent.*, d. 13, dub. 1 (cf. Bonnefoy, p. 213), sensus ne peut pas être toujours traduit par sensation. Des actes aussi peuvent avoir leur principe dans l'intelligence ou la volonté. De même *Itinerarium*, c. 4 (*ibid.*, V, 306 b). Par la possession des trois vertus théologales, l'âme récupère les actes de la perception expérimentale, précisément parce qu'elle a récupéré les vertus théologales, leurs principes. Des expressions comme « sensus spirituales quibus videtur... » peuvent aussi bien se traduire par « les sensations par lesquelles on voit... » dès lors que, dans le même contexte (*Breviloquium*), V, 6, *ibid.*, V, 259 b-200 a), S. B explique les *sensus* comme des perceptions et ainsi comme des actes. Il en va de même d'expressions comme « reparatis sensibus... ad sentiendum » (*Itiner.*, c. 4, n. 3, *ibid.*, V, 306 b). On peut récupérer aussi des actes, naturellement par la récupération des facultés. Celles-ci ne sont cependant point les *sensus*, mais les facultés de l'âme avec leur triple *habitus*. Comme ces *sensus* proviennent comme actes d'abord de l'âme munie du triple habitus, il n'est pas étonnant que B. les mentionne en relation tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre, Il ne faut en conclure ni que les autres habitus non mentionnés dans le passage sont exclus ; ni que les *sensus* eux-mêmes sont décrits comme des habitus, mais seulement qu'ils sont les *usus* de ces habitus. Cette interprétation s'applique à tous les textes auxquels renvoie le P. Bonnefoy, *l. c.*, p. 212, § 1 et 2. On ne voit pas pourquoi *De quinque festiv.*, fest. 4, n. 1 (VIII, 93 a) doit s'entendre des « facultés naturelles ». S. Bonaventure parle seulement de l'âme qui « per gratiam spiritualiter concepit, peperit, nominavit » Jésus (*ibid*,), donc d'une âme élevée à l'état surnaturel, qui possède les trois habitus — *Solil.*, c. 1, § 3 (VIII, 33 sq.), ne traite que des sens corporels, en tant qu'il s'agit de la connaissance du monde. Bref, nous admettons qu'une « vue synthétique » peut se dégager des textes de S. Bonaventure, à savoir qu'il s'agit toujours chez S. B. des actes produits par l'âme perfectionnée par le triple habitus, même là où l'expression fait plutôt penser à des facultés. Même alors ce que dit S. B. peut et doit s'entendre d'actes.

(36) Bonnefoy, *l. c.*, p. 210, 212.

(37) *Breviloquium*, V, 6 (V, 258 sq) ; *III Sent.*, d. 34, a 1, q. 1 (III, 735 sq.).

la grâce. Cela met déjà en relief d'une certaine manière le caractère mystique des sens spirituels.

D'après saint Bonaventure, l'âme en état de grâce possède un triple habitus : l'habitus des vertus, l'habitus des dons du Saint Esprit, l'habitus des béatitudes (38). Par l'intermédiaire de ces trois habitus, les puissances de l'âme sont rectifiées (habitus virtutum, potentiae rectificantur) ; leur activité est facilitée, elles se développent et se fortifient (habitus donorum, potentiae expediuntur), et finalement elles sont amenées à la perfection que l'homme peut atteindre sur cette terre (habitus beatitudinum, potentiae perficiuntur). Quoique ces trois habitus soient nécessairement donnés avec l'état de grâce, cependant leur activité ne s'exerce pas en même temps (39), chacun d'eux répond plutôt à l'une des trois étapes de la vie spirituelle : commencement (purification); progrès (illumination); perfectionnement (40). Si l'homme arrivé à la perfection utilise aussi l'habitus septiforme des béatitudes, il entre dans un état de profonde paix. Alors l'acte d'amour est facilité par l'acte du don de sagesse (41); celui-ci dispose à l'acte de la béatitude de la paix et y trouve son achèvement (42). Quand l'âme a atteint cette paix, il s'ensuit nécessairement un état de jouissance spirituelle, les fruits de l'Esprit-Saint. L'homme est ainsi arrivé au seuil de la contemplation. Les actes par lesquels s'établit cette contemplation sont les sens spirituels (43) qui, par suite, ne sont pas de nouveaux habitus ou de nouvelles facultés, mais des actes, des utilisations de ces habitus déjà nommés dans la contemplation (44).

(38) *Breviloquium*, V, c. 4-6 (V, 256 sq.); III *Sent.*, d. 34, a 1, q. 1 (III, 735 sq.); Bonnefoy, *l. c.*, p. 62, 67, 89.

(39) III *Sent.*, d. 34, a. 1, q. 2 (III, 739 sq.).

(40) III *Sent*, d. 34, a. 1, q. 3 (III, 742 b); *Brevil.*, V, 6 (V, 256, ab); Bonnefoy, *l. c.*, p. 93-95, 96 sq, 216 sq.

(41) *Brevil.*, V, 5, tertio (V, 257 b).

(42) *Brevil.*, V, 6, tertio (V, 259 b).

(43) *Brevil.*, V, 6 (V, 259 b) : Et tunc est homo ad contemplationem idoneus et ad adspectus et amplexus sponsi et sponsae qui fieri habent secundum sensus spirituales.

(44) *Brevil.*, V, 6 (V, 559-560) ; III *Sent.*, d. 34, a. 1, q. 1 (III, 737 b) : « Sensus spirituales qui non dicunt novos habitus sed habitum praecedentium exprimunt perfectum statum et usum ». L'exposé de Rosenmoeller ne laisse pas voir clairement que d'après B. les sens sont des actes et non des facultés, « de nouvelles puissances de connaissance » (*l. c.*, p. 164 sq., 189, 201-202). C'est donc déjà chez B. et non pas seulement d'abord dans la « Scolastique posttridentrine » que les sens spirituels brisent le schema aristotélicien si simple : intelligence d'un côté, volonté de l'autre. La décadence de la doctrine ne tient donc pas au manque de compréhension de

Considérons d'une manière plus précise les principes de ces actes de la contemplation, des sens spirituels. Le P. Bonnefoy remarque avec raison (45) que ces actes de la contemplation (46) sont la mise en œuvre des principes habituels les plus élevés, les habitus des béatitudes. Il s'ensuit que, dans la contemplation, les dons du Saint-Esprit, chez saint Bonaventure, en opposition avec la théologie mystique d'aujourd'hui, ont une signification de second ordre. Mais quoique saint Bonaventure le dise clairement et, du moins dans le *Breviloquium*, l'exprime par la disposition même de la matière, nous connaissons trop peu la doctrine de saint Bonaventure sur les béatitudes, pour en tirer une intelligence profonde de sa doctrine sur *tous* les sens spirituels (47). Comme d'autre part, les deux autres *habitus* des vertus et des dons sont aussi en étroite relation avec la contemplation, selon la doctrine même de S. Bonaventure, il y a là une raison d'approfondir de ce côté plus intimement la nature des sens spirituels. Pour certains sens, il faut tenir compte aussi de l'*habitus* des béatitudes pour établir la nature vraiment spécifique du sens spirituel correspondant. Les deux derniers principes qui interviennent dans la considération des sens spirituels sont l'intelligence et la volonté (48). Par suite de la relation qui, selon S. Bonaventure, existe entre ces deux facultés de l'âme (49), il n'est pas étonnant que le même *habitus* puisse appar-

la scolastique posttridentine, comme le pense Rosenmoeller (*l. c.*, p. 201-202). D'ailleurs il cite en faveur de la conception des sens comme actes des passages décisifs (p. 171).

(45) *L. c.*, p. 97-98.

(46) Il faut encore rechercher d'une manière plus précise quelle est la nature de la contemplation dont les actes sont les sens spirituels.

(47) Ainsi nous savons, par exemple, que, d'après S. Bonaventure, la vertu théologique d'espérance est en relation avec le don de conseil, et, d'un autre point de vue, avec celui de force et celui de crainte (III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1; III, 744 b). D'ailleurs l'espérance est en liaison avec l'odorat spirituel (*Itin*,, c. 4, n. 3; V, 306 b). Quand en conséquence, nous mettons en relation l'odorat spirituel qui est un acte de la contemplation avec ces dons de l'Esprit Saint et les béatitudes qui leur correspondent, nous ne faisons plus entrer en considération la nature de cet odorat. Il n'en est pas toujours ainsi, comme on le verra plus loin.

(48) La « volonté » dans l'acceptation extensive qui inclut le moment affectif. L'autre division psychologique : « concupiscibile — irascibile — rationale », que S. B. met souvent en relation ailleurs avec le triple habitus (cf. Bonnefoy, p. 220) peut être laissée ici en dehors parce que B. lui-même n'en parle pas quand il s'occupe des sens spirituels.

(49) Cf. I *Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2 (I, 84-87); II *Sent.*, d. 24, p. 1., a. 2. q. 1. opinio 3 (II, 560), III *Sent.* d. 27, a. 1, q. 1 (III, 591), où B. parle

tenir à *deux* facultés (50). C'est donc par une conséquence assez naturelle que, pour le docteur séraphique, les cinq sens spirituels sont en même temps actes de l'intelligence et de la volonté (51). Mais de même que les divers habitus ont, d'après leur nature propre, des relations différentes avec l'intelligence et la volonté, de même les sens spirituels.

La vue et l'ouïe spirituels sont en rapports plus étroits avec l'intelligence ; le goût, l'odorat et le toucher spirituels avec la volonté (52). De là vient aussi la manière selon laquelle, d'après S. Bonaventure, les sens spirituels dépendent des vertus théologales. La foi est tout d'abord enracinée dans l'intelligence (53). C'est pourquoi en émanent, quand les habitus correspondants des dons et des béatitudes entrent en activité, la vue et l'ouïe spirituelles (54). L'espérance (55) et surtout la charité sont enracinées dans la volonté, c'est pourquoi l'odorat spirituel émane de l'espérance (56) et des habitus supérieurs corrélatifs, le goût et le toucher spirituels de la charité (57). Comme ce sera utile pour l'étude ultérieure de l'objet des sens spirituels, nous rappelons encore qu'à la vertu de foi correspond le don d'intelligence et la béatitude de la pureté de cœur, à la vertu de charité le don de sagesse et la béatitude de la paix (58). Comme les sens spirituels sont des actes qui émanent des

d'une mutua circumincessio des puissances de l'âme. Cf. GILSON, *l. c.*, p. 328 sq. ; ROSENMOELLER, *l. c.*, p. 101, avec une bibliographie plus complète.

(50) Cf. ROSENMOELLER, *l. c*,. p. 100-102.

(51) III *Sent.*, d. 13, dub. 1 (III, 292 a) : « Quilibet illorum sensuum... radicem habet in intellectu *et* affectu... ».

(52) *L. c.* « Sed quidam se magis tenent ex parte intellectus, ut visus et auditus, quidam ex parte affectus, ut odoratus, gustus et tactus ». Cf. aussi II *Sent.*, d. 39, a. 2. q. 1, ad. 2 (II, 910 b) ; III *Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, ad. 6 (III, 604 b).

(53) III *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2 (III, 475 sq.).

(54) *Itin.*, c. 4, n. 3, V, 306 B : « anima dum per fidem credit... recuperat spiritualem visum et auditum ». La présence et l'activité des deux autres séries d'*habitus* sont ici tacitement présupposés. Les sens spirituels eux-mêmes ne sont pas même ici identiques avec ces habitus, comme Bonnefoy le croit (*l. c.*, p. 213). La description que donne l'*Itinerarium* de leur objet est trop conforme sur ce point à celle du *Breviloquium*. Or dans le *Breviloquium* ces sens sont expressément décrits comme des actes : V, 6 (V 258 b.)

(55) III *Sent.*, d. 26, a. 2, q. 5 (III, 579 sq.).

(56) *Itinerarium*, *l. c.*

(57) *Ibid.*

(58) III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1 (III, 744 b) ; *Brevil.*, V, 5 (V, 257 b) ; V. 6, (V, 259 b.) ; *De donis* Sp. S. *coll.* 2, n. 3 (V, 463 a).

trois habitus (59) la vue spirituelle émane de la foi, du don d'intelligence et de la béatitude de la pureté de cœur, le goût et le toucher spirituels de la vertu de charité, du don de sagesse et de la béatitude de la paix. Voilà donc établis, dans la mesure où c'est possible et utile, les principes de ces actes spirituels de la contemplation que sont les sens spirituels. Nous en arrivons à l'objet de ces sens.

S. Bonaventure détermine d'une façon générale l'objet des sens spirituels quand il les définit comme « perceptiones mentales circa veritatem contemplandam » (60), comme « usus gratiae interior respectu ipsius Dei » (61), comme « usus spiritualium speculationum » (62). Cependant il faut doublement se précautionner au sujet de ces descriptions des sens spirituels, si l'on ne veut point se tromper, sur la manière de voir de S. Bonaventure. L'on ne doit point conclure de ces définitions que toute *contemplatio*, toute *speculatio* de l'homme, sur la route aux longues étapes qui mène de la connaissance sensible jusqu'à l'extase, est accomplie avec le secours des sens spirituels; en d'autres termes, que ces actes sont ce que S. Bonaventure appelle sens spirituels (63). A une pareille interprétation s'oppose le fait que, d'après le saint docteur, les sens spirituels sont des actes concernant les degrés de la perfection et la mise en œuvre des plus hauts *habitus* des béatitudes (64). Il ne faut pas

(59) *Brevil.*, V, 6 (V, 258 b).
(60) *Brevil.*, V, 6 (V, 260 d).
(61) III *Sent.*, d. 13, dub. 1 (III, 291 b).
(62) *Brevil.*, V, 6 (V, 258 b).
(63) C'est l'opinion de R. Carton, *l. c.*, p. 245-246, 249-250 : « Tout se passe comme si leur exercice (des sens spirituels) était l'exercice même successivement de la raison, de l'intellect et de l'intelligence... (p. 250). Dans *Breviloquium*, V, 6 (V, 260 a), la phrase : « Quae quidem contemplatio... jusqu'à « Sed consummatur in gloria sempiterna » doit être considérée comme une remarque complémentaire de la précédente « circa veritatem contemplandam », sans qu'il faille dire pour cela que les « sensus spirituales », comme perceptions mentales s'étendent à tout ce qui peut être objet de la *speculatio* qui est ensuite décrite... Que l'opinion de Carton ne rende pas avec justesse la pensée de S. Bonaventure cela ressortira plus clairement encore de la recherche de l'objet de chaque sens et il s'ensuit aussi que l'intellectualité des sens spirituels, supposée par M. Carton, en réalité n'est pas fondée.
(64) *Breviloquium*, V, 6 (V, 258 b) : « Ad has beatitudines propter sui perfectionem... quinque sensus spirituales consequuntur » (V, 259 b); « qua pace (c'est-à-dire l'habitus le plus élevé de la béatitude) *adepta* necessario sequitur superabundans delectatio spiritualis... et *tunc* est homo ad contemplationem idoneus et ad adspectus et amplexus sponsi et sponsae qui fieri habent secundum sensus spirituales ». (Ici contemplatio est ouvertement à prendre dans le sens strict dont il sera bientôt parlé).

davantage conclure de cette description à un caractère intellectuel fortement accentué de ces dons (65), car, nous l'avons déjà vu, plusieurs d'entre eux sont principalement de nature affective. Bref de cette description qui indique plutôt le genre que l'espèce, on doit simplement retenir que les sens spirituels, comme actes de la contemplation, ont Dieu pour objet principal (66). Cet objet est saisi comme présent dans un sens qui reste à déterminer (67).

Quelques textes de S. Bonaventure suggèrent une vue plus précise de l'objet des sens spirituels : ce sont ceux où, pour chaque sens, est indiqué un objet particulier. Il s'agit surtout du *Breviloquium*, V. 6 (éd. de Quaracchi, V 259 b) et de l'*Itinerarium*, c. 4, n. 3 (V 306 b) (68). Ces textes ont été souvent cités dans la suite (69). De ces deux textes confrontés, il résulte que l'objet des sens est le Christ, le « Verbum increatum, inspiratum, incarnatum » (70). L'ouïe spirituelle saisit le « Verbum increatum » (71) en ce sens que

Que cette activité des « habitus beatitudinum », c'est-à-dire aussi des sens spirituels, représente le plus haut degré de la perfection la plus élevée, voir III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (III, 737 a); III *Sent.*, d. 36, q. 2 (*ibid.*, III, 795 b, sq.); IV *Sent.*, d. 1, p, 1, q. 6 (IV, 28 b); *Breviloquium*, V, 4 (V, 256 a-b); Bonnefoy, *l. c.*, p. 216-217. Naturellement il n'est point exclu que les *sensus* soient entre eux d'une perfection différente et en conséquence des actes d'une contemplation plus ou moins élevée, comme il reste à montrer.

(65) Carton, *l. c.*, p. 246 : « L'idée des sens spirituels devient ainsi nettement intellectualiste pour ne pas dire discursive ». M. Carton détermine leur nature trop exclusivement d'après leur différence par rapport aux fruits de l'Esprit-Saint. La distinction que fait le *Centiloquium* (III, 46) entre les fruits et les sens spirituels n'a pas chez Bonaventure cette acuité.

(66) Cette affirmation que Dieu est le principal objet des sens doit être conciliée avec une autre notion des sens d'après laquelle ils sont une *perceptio* de la *spiritualis refectio*, c'est-à-dire une perception de la grâce créée.

(67) III *Sent.*, *l. c.* (III, 738 a) : « Usus vero secundum quem illa perceptio (lire : refectio) suscipitur recte dicitur sensus spiritualis, quoniam sensus est rem cognoscere ut praesentem ».

(68) De même *Collationes in Hexaemeron*, III, n. 22 (V, 347 a); *Sermo 9 in Epiphaniam* (IX, 166 b, 167 a).

(69) *Centiloquium*, Hugues de Strasbourg, Rodolphe de Biberach, Pierre d'Ailly, Nadal, Polanco, etc.

(70) Ce ternaire revient ailleurs chez S. Bonaventure, p. e. *Coll. in Hex.*, IX, n, 1-4 (V, 372-373).

(71) Nous suivons l'ordre des sens dans l'*Itinerarium*, où pour la valeur et la dignité ils semblent mieux groupés que dans le *Breviloquium*. La série de l'*Itinerarium* répond à l'échelle de valeur qui résulte de leurs

l'âme entend sa voix et la plus sublime harmonie; la vue spirituelle le saisit parce que l'âme perçoit l'éclat de sa lumière et sa sublime beauté ; l'odorat spirituel saisit le « Verbum inspiratum » parce que l'âme perçoit le sublime parfum de ce Verbe ; le goût spirituel saisit le « Verbum incarnatum » (72) parce qu'elle perçoit le plaisir sublime de sa douceur ; le toucher spirituel saisit le « Verbum incarnatum » et sa sublime suavité (73). On ne peut refuser à cet exposé de l'objet des sens spirituels la profondeur et la finesse. Mais il faut bien reconnaître aussi qu'il y a quelque chose d'un peu forcé à vouloir découvrir pour chaque sens un objet particulier, une « ratio » spéciale selon laquelle il atteint le Verbe. Bien que l'habileté dialectique de S. Bonaventure et son adresse à établir des « divisiones » surmonte cette difficulté, on a l'impression que si un ingénieux parallélisme avec les sens corporels et leur objet est ainsi établi (splendor-harmonia-fragrantia-dulcedo-suavitas), on n'obtient guère cependant une vue vraiment profonde sur la nature spécifique des dons spirituels comme actes de la contemplation.

D'un autre côté on peut encore aller plus loin, mais seulement pour la vue, le toucher et aussi le goût spirituels (74).

En combinant les divers textes, il a déjà été établi que la vue spirituelle est l'acte du triple habitus de la foi, du don d'intelligence et de la béatitude de la pureté de cœur, en tant que nous pouvons parler d'une vue spirituelle faisant partie des cinq sens du même ordre, là seulement où l'habitus le plus élevé dans cette ligne, la pureté de cœur, entre en activité. S. Bonaventure établit comme correspondant à ces trois habitus trois degrés de la connaissance surnaturelle de Dieu (75) et les met expressément en relation avec les

principes (volonté, faculté supérieure à l'intelligence, don de sagesse meilleur que le don d'intelligence) et de la dérivation du nombre cinq des sens dans III *Sent.*, d. 13, dubium, I, III (III, 292 a).

(72) Dans le *Breviloquium*, *l. c.*, le goût comprend la « sapientia... comprehendens... Verbum et splendorem ».

(73) Traduction littérale du texte de l'*Itinerarium* dans Bonnefoy, *l. c.*, p. 213.

(74) Pour le dire en passant, nous ne croyons pas que cela résulte seulement d'une insuffisance occasionnelle d'expression chez S. Bonaventure. C'est plutôt l'expérience mystique qui ne fournissait aucun point d'attache suffisant pour remplir le contenu des cinq sens d'après le schéma donné a priori. Les sens spirituels sont trop strictement traités « secundum conformitatem ad sensus corporales » (*De reductione artium ad theologiam*, n. 10, V, 322 b). Une autre division fondée seulement sur l'analogie des sens corporels, en ce qui concerne l'objet des sens spirituels dans *Sermo 14 in Epiphaniam* (IX, 168 b - 169 a).

(75) Cf. pour ce qui suit, Bonnefoy, *l. c.*, p. 180 sq.

actes de ces trois habitus. Il s'ensuit que l'acte du troisième degré, qui est le plus elevé, de la connaissance de Dieu n'est pas autre chose que le sens spirituel de la vue, l'acte de la pureté de cœur (76). Ces trois degrés sont ainsi décrits : le premier est un simple acquiescement à la vérité révélée, par la vertu de foi et l'intelligence de cette vérité dans la mesure où on peut la dégager par les « vestiges » de la vie mystérieuse et divine au sein des choses matérielles. Le second degré est une connaissance plus approfondie de ces mystères d'après leurs principes intrinsèques que conquiert le don d'intelligence. par la considération des « similitudes » et des « images » de Dieu dans les créatures spirituelles (77). Le troisième degré, et c'est le seul qui nous intéresse ici, est le *simplex contuitus*, réservé à la pureté de cœur, « cuius est Deum videre » (78). Nous suivons aussi le P. Bonnefoy dans la description de ce « simplex contuitus » (79). C'est une vue de la vérité première et immuable et de ses idées éternelles, qui sont les derniers principes de toutes les choses crées. Ce *contuitus* se ramène à prendre conscience de l'action immédiate de l'éternelle vérité sur notre esprit. Non que cette simple vue de Dieu soit une immédiate appréhension de l'essence divine sans aucun intermédiaire, ce qui, sauf le très rare privilège du *raptus*, est, même dans l'ordre mystique, impossible en cette vie. « Non videtur in sua essentia sed in aliquo effectu interiori cognoscitur (80) ». Le

(76) Cf. Bonnefoy, *l. c.*, p. 191 : « La vue... symbolisera excellemment le don d'intelligence et la béatitude de la pureté du cœur ».

(77) III *Sent.*, d. 35, q. 3 (III, 778 sq.), d'autres preuves et explications pour le détail dans Bonnefoy, *l. c.*, p. 180, avec renvois aux textes bonaventuriens. La même division en trois étapes, III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (III, 737 a), où les cinq sens sont mentionnés (III, 737 b). Même connexion des trois étapes avec le sens spirituel dans *Breviloquium*, V, 4, (V, 256 b), et V, 6 (*ibid.*, 258 b).

(78) III *Sent.*, d. 35, q. 3 (III, 778 a).

(79) *L. c.*, p. 182-183.

(80) II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 (II, 544). Pour l'exclusion d'une saisie immédiate de Dieu par l'intelligence, on se rapporte avec raison à ce texte. Mais il serait faux et contraire à ce texte même de vouloir nier en conséquence une union d'amour immédiate expérimentale de la volonté à l'exclusion de l'intelligence. Sur d'autres preuves pour l'exclusion d'une connaissance immédiate de Dieu par l'intelligence, voir Bonnefoy, p. 182-183; Longpré, p. 90 sq. ; Gilson, p. 382, n. 2; p. 384. Au sujet de la description plus philosophique du *contuitus* par M. Gilson, il faut remarquer que c'est le *contuitus simplex* qui, en opposition avec toute pensée discursive, exprime d'abord la nature de l'acte qui répond à la béatitude de la pureté du cœur. Sur cette simplicité de la connaissance mystique *in effectu interiori*, cf. Grünewald, p. 78, 83 sq, 87-92. Mais à ces affirmations du P. Grünewald il manque la distinction entre la « contemplatio

contuitus simplex est « un pressentiment intellectuel infaillible des raisons éternelles entrevues à travers les espèces infuses de notre esprit » (81).

Du côté de la volonté, en ce qui concerne la sublimité de l'acte, le goût devrait répondre à la vue. Bien qu'il soit difficile de déterminer, dans l'ensemble du système de la théologie mystique de S. Bonaventure, où le goût spirituel a sa place, cependant on déterminera au mieux sa nature en disant qu'il est une appréciation affective de l'influence de la grâce divine créée. Ainsi, du point de vue de son expérience immédiate de Dieu, le goût est pour la volonté la réplique de ce qu'est la vue pour l'intelligence. Le goût spirituel consiste à « suscipere ab ipso (Deo) delectationes » (82). Comme S. Bonaventure affirme expressément que le goût est moins parfait que le toucher qui, nous allons le montrer, est l'acte de l'union d'amour immédiate avec Dieu par l'extase (83), le goût ne peut par suite être que l'expérience affective immédiate de la béatification créée, d'une *dulcedo* créée qui laisse expérimenter Dieu comme principe de cette *dulcedo*. S. Bonaventure exprime cette expérience de la *dulcedo* de Dieu (du Verbe) comme l'essence du goût (84), d'un autre côté, cette expérience de la divine *dulcedo* apparaît comme un degré du développement mystique qui précède l'union d'amour extatique (85). A considérer simultanément toutes ces indications, le goût

in effectu interiori » et l'extase qui sont des actes essentiellement différents. On peut en dire autant de celles du P. Longpré sur le caractère immédiat ou médiat de la contemplation (*l. c.*, p. 80 sq.). L'acte de la *munditia cordis* dont il est question ici répond à l'acte du rare « sapiens » qui voit les « rationes aeternae » comme « reductivae », « quietantes » et « quietativae » et se fixe dans leur contemplation (*De scientia Christi*, q. 4, a. 2, ad 19 : V, 24 b ; 26 a). Sur ces « figi » et « quiescere » de l'intelligence à cette étape, cf. Bonnefoy, *l. c.*, p. 183, n. 5 ; 198, n. 2.

(81) Bonnefoy, *l. c.*, p. 183. Sur l'aspect philosophique de cette vue des rationes aeternae, voir aussi Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras* (*Beitraege... M.A.*, XXIII, 3-4, Münster, 1923), p. 205 sq.

(82) *Itinerarium*, c. 4, n. 3 (V, 306 b). Avec raison, dans sa traduction, le P. Bonnefoy rattache le « suscipiens ab ipso delectationes » au goût et le « transiens in illud per ecstaticum amorem » au toucher.

(83) III *Sent.*, d. 13, dub. 1 (III, 292 a). Le goût, par opposition au toucher, est tout d'abord « in approximatione », pas encore « in unione » dans le sens le plus strict de l'expression.

(84) *Breviloquium*, V, 6 (V, 259 b).

(85) *Sermo 1 in Sabbato sancto*, n. 3 (IX, 269 a). Le goût de la consolation divine est le cinquième degré entre le *contuitus* et l'*amplexus*. L'extase, qui précède comme troisième degré, n'est ici à interpréter que comme une simple séparation morale des choses sensibles, non d'une

spirituel apparaît comme l'acte de la volonté qui expérimente, avec satisfaction, immédiatement la grâce de Dieu créée dans l'âme de l'homme (86).

Le *simplex contuitus*, la vue est le but dernier que l'intelligence peut atteindre sur cette terre. Ce n'est pas néanmoins la dernière étape du progrès mystique, la *contemplation* la plus élvée en ce monde. Ce simplex contuitus est, d'après S. Bonaventure, une « contemplatio mediocris » par rapport à la « contemplatio perfecta », aux « excessus ecstatici » (87). La raison la plus profonde de cette différence vient de ce que la vue spirituelle, l'acte de la béatitude de la pureté de cœur n'est encore pas l'union immédiate avec Dieu mais un « cognoscere in effectu interiori ». Les « excessus ecstatici », l'extase est une union d'amour immédiate, expérimentale de la volonté avec Dieu. Son acte est le « tactus spiritualis ». Celui-ci est par suite le plus élevé des sens spirituels. Extase et toucher spirituel s'identifient.

Restent deux points à traiter brièvement : la nature de l'extase par opposition au mystique « cognoscere in effectu interiori » et le rapport du toucher spirituel à cette extase ainsi déterminée.

Nature de l'extase (88). En dehors du raptus (89), qui est extraordi-

extase proprement dite, comme le P. Grünewald l'a bien vu, *l. c.*, p. 99. L'extase stricte répond ici à l'*amplexus*, qui est mentionné ailleurs aussi comme en relation avec cette extase.

(86) Ainsi peut valoir pour le goût en particulier ce que S. Bonaventure décrit comme un aspect général des sens spirituels : le *percipere* de la *refectio spiritualis*, fruit du Saint-Esprit. Cf. III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1. (III, 738 a).

(87) *Coll. 20 in Hex.*, n. 9 et 10 (V, 427 a), cf. Bonnefoy, *l. c.*, p. 195.

(88) Nous rappelons de nouveau expressément que nous n'avons pas l'Intention de donner un aperçu complet de la doctrine mystique de S. Bonaventure. Nous mettons seulement en relief les points qui nous paraissent importants pour l'intelligence de la doctrine des cinq sens.

(89) Le *raptus* est une vue claire immédiate de Dieu par l'intelligence, qui anticipe la vision béatifique *per modum actus*. Cf. *Collat.* 3 *in Hex.*, n. 30 (V. 347-348), le *raptus* est *actus gloriae* et diffère de l'extase : II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. (II, 544 b); possible seulement « specialitate privilegii » il n'appartient plus au « status viatorum ». Cf. ad 6 (II, 546 a). La « caligo », la « docta ignorentia », les « excessus » ne sont pas un tel privilège spécial; III *Sent.*, d. 35, q. 1, concl. (III, 774 b) : le *raptus* n'est que pour *paucissimis* et là aussi clairement distinct de l'extase : « modo elevantur in ecstasim, modo snblevantur usque ad raptum, licet hoc contingat paucissimis » Cf. Gilson, *l. c.*, p. 442 et *ibid.*, n. 2; p. 448. Les affirmations de Rosenmoeller (p. 191, 192, 185) sont en désaccord avec la pensée de S. Bonaventure en ce qu'elles ne distingnent pas

naire, tout à fait rare et n'appartient pas aux manifestations normales de la vie mystique de la grâce, S. Bonaventure connaît deux sortes d'expériences mystiques qu'il distingue très nettement : le mystique « cognoscere Deum in effectu interiori » et l'extase. On ne saurait donc les confondre. D'ailleurs la nature de l'extase est décrite par lui d'une manière qui la sépare non seulement d'un degré, mais spécifiquement du « raptus » et du « cognoscere in effectu interiori ». Montrons-le brièvement. Distinction entre l'extase et le « cognoscere in effectu interiori » : « Cognitio viae (90) multos habet gradus ; cognoscitur enim Deus in vestigio, cognoscitur in imagine, cognoscitur et in effectu gratiae, cognoscitur etiam per intimam unionem iuxta quod dicit apostolus : *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Et haec cognitio est excellentissima, quam docet Dionysius, quae quidem est in ecstatico amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem » (91). Ici sont nettement distingués, comme deux degrés différents, le « cognoscere in effectu gratiae » et le « cognoscere per intimam unionem ». Ce dernier, qui appartient à l'amour extatique, n'est pas le raptus parce que la description qui en est donnée ne peut être appliquée à celui-ci (92). Il y a donc, d'après S. Bonaventure, entre le raptus (qui n'est pas mentionné dans le texte parce qu'il n'est pas « cognitio viae ») et le « cognoscere in effectu gratiae », un autre degré d'expérience mystique, différent des

clairement entre l'extase et le raptus et traitent ainsi l'extase comme un « actus gloriae » et comme n'étant distinct que par le degré de la vision béatifique. Voir à l'encontre Grünewald. *l. c.*, p. 103, en particulier note 242. Lui-même distingue si nettement l'extase du raptus qu'il l'identifie avec le « cognoscere in effectu interiori ». Il n'y a donc ontologiquement aucune saisie immédiate de Dieu et d'après lui il n'y a qu'une impression psychologique. Nous verrons que cela n'est pas exact, Grünewald, *o. l.*, p. 84-92, 106 sq.

(90) Qu'on remarque l'expression « cognitio viae ». L'accent, comme l'indique le contexte, est mis sur *viae* par opposition à « cognitio *patriae* ». Déjà cela rend impossible que la description qui suit ait pour objet le « raptus » puisqu'il est « actus gloriae » de ceux « qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur », cf. note 89.

(91) III *Sent.*, d. 24, dub. 4 (III, 531).

(92) C'est une « cognitio viae ». Cf. n. 89 et 90. C'est une connaissance de l'amour extatique, une connaissance enseignée par Denys. Les deux éléments reviennent dans II *Sent.*, d. 23, a 2, q. 3, ad. 6 (II, 546 a-b) et *ibid.*, concl. (II, 544 b), comme éléments d'une connaissance qui, dans ces passages, est clairement distincte du raptus, cf. note 89. *L'amor ecstaticus* de III *Sent.*, dub. 4. répond aux *anagogici excessus* de II *Sent.*, d. 23, a. 2. q. 3, ad. 6.

deux, l' « intima unio » de l'amour extatique, l'extase (93), de sorte que celle-ci ne saurait être un « cognoscere in effectu interiori » (94). Un autre texte dit la même chose (95) : « Est cognoscere Deum in se et in suo effectu. Est cognoscere Deum in effectu, hoc est videre per speculum, et hoc dupliciter : aut per speculum lucidum et oculum et sic videbat primus homo ante lapsum ; aut per speculum obscuratum et sic videmus nos modo... Alio modo cognoscitur Deus in se ; et hoc dupliciter : aut clare et hoc modo a solo Filio et a beatis ; alio modo in caligine, sicut dicit Beatus Dionysius de Mystica theologia. Et sic vidit Moyses et sublimiter contemplantes in quorum aspectu nulla figitur imago creaturae. Et tunc revera magis sentiunt quam cognoscant ».

Nous avons ainsi un « cognoscere » ou mieux un « sentire » par rapport à Dieu (96) qui est immédiat (in se) et non un « cognoscere in effectu » ; il est par suite aussi distinct de la connaissance paradisiaque d'Adam (97) et cependant nettement différent de la vision béatifique. Cet « in caligine sentire Deum in se » n'est cependant

(93) Lorsqu'ensuite (*l. c.* III, 531 a) il est question de « cognoscere in effectu gratiae et experientia suavitatis per ipsam anagogicam unitionem », S. Bonaventure unit deux étapes différentes de la connaissance pour leur opposer le « conspicere Deum in claritate suae essentiae », parce que les deux sont une « cognitio viae », non parce que l' « anagogica unitio » s'identifie avec le « conspicere in effectu gratiae ». Le P. Longpré se réfère donc à tort à ce texte pour prouver que l'extase n'est elle aussi qu'un « cognoscere in effectu gratiae ». Le texte prouve seulement que l'extase n'est pas un « conspicere Deum in clarttate suae essentiae », n'est donc pas un *raptus* puisque celui-ci consiste à « videre Deum in sua essentia ». Cf. II *Sent.*, d, 23, a 2, q. 3, concl. (II, 544 b).

(94) Il reste à montrer comment, d'après S. Bonaventure, il y a un milieu entre « cognoscere in effectu gratiae » et la vision béatifique. Ce doit être une expérience immédiate de Dieu pour qu'elle se distingue du « cognoscere in effectu gratiae » sans être cependant un « conspicere Deum in claritate suae essentiae ».

(95) *Collationes in Ioan.*, c. 1, n. 43 (VI, 255-256).

(96) Cette remarque de S. Bonaventure montre déjà dans quelle direction est à chercher la solution de cette difficulté, que, d'après lui, il peut y avoir une expérience immédiate de Dieu qui n'est pas vision béatifique. C'est une expérience immédiate de l'*affectus* seul. C'est pourquoi dans tous les textes cités, il faut, comme le souligne S. B. lui-même, ne pas presser le « cognoscere » dans l'extase, il signifie une expérience, un « sentire », non une connaissance intellectuelle.

(97) C'est le type de la connaissance mystique, dans la mesure où elle est connaissance intellectuelle. Ainsi II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, il est question sans distinction aussi bien de la connaissance mystique intellectuelle que de la paradisiaque d'Adam.

point le raptus, mais cette connaissance mystique (normale) la plus élevée, que S. Bonaventure décrit au l. 2 des Sentences, d. 23, a. 2, q. 3, ad. 6 (II. 546 a.) et qu'il distingue clairement du raptus (98).

(98) II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad. 6, « Concedo tamen ». L'expérience mystique décrite dans ce paragraphe n'est certainement pas le *raptus*, parce que celui-ci est visé par le texte : « Quod si Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale non legis communis ». Au contraire, l'expérience mystique du « Concedo tamen » est identique à l' « in caligine sentire Deum in se » de In Joan. 1, n. 43. Que l'on compare :

II Sent.	In Ioan. 1, n. 43
a) oculi adspectus in Deum figi potest ita quod ad nihil aliud adspiciat.	a) in quorum adspectu nulla figitur imago creaturae.
b) in caliginem.	b) in caligine.
c) Sicut Dionysius dicit in libro de mystica theologia.	c) Sicut Dionysius dicit de mystica theologia.

En plus, *In Ioan.* 1, n. 43, Moïse apparaît comme celui qui a expérimenté l'état décrit là. II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. (II, 544 b) le même état est affirmé de Moyse, *ibid.*, ad 6 (546 a) ; comparez « ignote ascendere » avec « docta ignorantia » ; deux fois « in caliginem » ; deux fois « sicut dicit Dionysius in libro de mystica theologia ». Ainsi l'état décrit, II *Sent.*, ad 6, vaut pour Moyse comme celui d'*In Ioannem*, 1, 43. Les deux passages sont en complet accord, mais puisque l'on a déjà montré que II *Sent.*, il n'est pas question du *raptus*, il n'en est pas question davantage là où *In Ioannem* parle de « in caligine sentire Deum in se », mais seulement d' « anogogici excessus » et d'extase : ici aussi se vérifie le « sentire Deum in se » et nullement le « cognoscere in effectu gratiae ». L'essai contraire d'explication d'*In Ioannem* 1, n. 43, par Grünewald (*l. c.*, p. 88, n. 101, p. 43, n. 57) ne peut être tenu pour heureux : Si, en effet, S. B. avait voulu unir le *raptus* avec *Io* 1, 18, il n'aurait pas eu besoin de recourir à l'explication forcée que le *raptus* est « in caligine » (comment serait-ce possible puisque c'est un « actus gloriae » ?), mais il n'aurait eu qu'à dire ce qu'il dit ailleurs : le raptus est un « actus gloriae » de ceux qui par privilège spécial « statum viatorum supergrediuntur », il n'est donc pas visé par *Ioan.* 1, 18, qui ne traite que des *viatores*. De plus, il est incompréhensible comment il pourrait dire du *raptus* en tant qu'*actus gloriae* : « magis sentiunt quam cognoscant ». Il est faux également que S. B. (il ne s'agit que de lui, non de ses disciples) attribue à Moyse le *raptus*. Il lui attribue précisément, en se référant à Denys, un « ignote ascendere », un « introduci in caliginem », en opposition expresse avec le *raptus* éprouvé par S. Paul (II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. : II, 544 b) Même si, d'après *Collat. 3 in Hex.*, n. 30 (V, 348 a) Denys avait éprouvé le *raptus*, ce qui n'est pas dit là clairement, une simple conclusion logique concernant Moyse ne saurait prévaloir contre l'affirmation expresse de S. B. que Moyse n'a pas éprouvé le *raptus*, mais un « ignote ascendere », un « introduci in caliginem ». D'accord avec II *Sent.*, d. 8, p. 1,

Bref l'extase, les *excessus anagogici* sont une expérience immédiate de Dieu qui ne consiste plus seulement dans l'*effectus gratiae*. A cette conséquence ne contredit pas la *Quaestio* 3 du II *Sent.* d. 23. a. 2, souvent citée. Il faut seulement tenir ferme que S. Bonaventure dans cette question rejette une vision *intellectuelle* immédiate de Dieu en ce monde (99) qui ne différerait que par degré de la vision béatifique. Mais si l'on explique bien la nature de l'extase comme nous chercherons à le faire, il s'ensuit que l'extase est spécifiquement différente de la vision béatifique bien qu'elle soit un « sentire Deum in se » et que, de ce point de vue, elle peut, avec la vision béatifique, être opposée comme « cognoscere Deum in se » au « cognoscere Deum in effectu gratiae » (100). En ce sens, S. Bonaventure dit déjà de l'extase, au Commentaire des Sentences, l. c., en l'opposant à l' « aspicere divinum effectum » : « Concedo tamen nihilominus quod oculi adspectus in Deum figi potest ita quod ad nihil aliud adspiciat, attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem » (101).

dub. 2 (II, 223 b) où en tout cas pour Moyse un « videre Deum in sua essentia et claritate » est combattu. La même différence entre Moyse et S. Paul avait déjà été faite par Alexandre de Halès (*Sum. th.*, I, q. 2, membr. 1, c. 4, I, n. 11, p. 20). Il nie là pour Moyse la vision immédiate qu'il affirme de S. Paul, *l. c.*. cap. 5 (p. 22 b). Voir *Revue thomiste*, 1930 (XXXV), p. 255-556 : La vision de Dieu ici-bas par Moïse et S. Paul (M. B. Lavaud),

(99) Une « visio intelligentiae » comme S. Bonaventure appelle le « raptus » (*Coll. 3 in Hex.*, n. 30, V, 357 b) qui était donc un acte de l'intellect et de son habitus le plus élevé, le don d'intelligence et de la béatitude de la pureté de cœur et pourtant saisissant Dieu immédiatement (ontologiquement et psychologiquement). Cf. Bonnefoy, *o. l.*, p. 182, n. 3.

(100) La vision béatifique et l'extase, considerés de ce point de vue, sont unis parallèlement (*De scientia Christi*, q. 7, concl. : V, 40 d), où le « modus cognoscendi per excessum » est « in via et in patria », ce qui inclut certainement l'extase. Cf. *ibid.*, ad. 19-21 (V, 43 a-b), et *Breviloquium*, V, 6 (V 260 a) : ici aussi la « notitia excessiva quae hic incipit in via » inclut sûrement l'extase parce qu'elle est sur terre, d'après S. Bonaventure un « rapi in excessum et caliginem », une « docta ignorantia ».

(101) Au sujet de cette *Quaestio*, il faut considérer qu'elle traite d'une vue intellectuelle de Dieu (visio intellectualis, ad, 5, II, 546 a) où l'objet de soi ou par un intermédiaire est « intellectui praesens « (II, 545 a). Dans cette position de la question, S. Bonaventure n'avait pas besoin de parler de l'extase parce qu'en sa qualité d' « ignote ascendere », de « docta ignorantia » « in qua mirabiliter inflammatur affectio » d' « introduci in caliginem », elle n'a pas à intervenir dans la recherche de quelle espèce était la vision intellectuelle de Dieu par Adam. Aussi S. B. ne la mentionne-t-il que deux fois en passant. Une première fois pour montrer

Ce qui reste obscur dans la distinction entre le « cognoscere in effectu gratiae » et l'extase s'éclairera peut-être par une considération

pourquoi même une vision béatifique affaiblie ne peut être admise chez Adam. Le plus haut degré de contemplation normale qui existe *de facto* sur la terre d'après Denys. est un « ignote ascendere » mais une vision béatifique même affaiblie, serait, si elle existait, plus parfaite que l'« ignote ascendere in caliginem ». Il s'ensuit que la connaissance intellectuelle possédée *de facto* par Adam n'est qu'un « cognoscere in effectu interiori ». Mais S. Bonaventure ne dit pas à cet endroit (II, 544 b) que l'« ignote ascendere » soit lui-même un « cognoscere in effectu interiori ». Dans l'autre passage, il ressort clairement que l' « ignote ascendere », la « docta ignorantia » n'est pas en fait un « cognoscere in effectu interiori ». Ici, *l, c.*, ad. 6 (II, 546 a), il dit que c'est d'abord dans la gloire que « non solum aspiceret divinum effectum sed etiam ipsum vultum desideratum ». Puis il continue : « Concedo tamen nihilominus quod oculi adspectus in Deum figi potest ita quod ad nihil aliud adspiciat, attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem, et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem sicut dicit Dionysius in libro de mystica theologia, et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec est in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus ». Par le « concedo tamen nihilominus » est introduite clairement une opposition au « solum aspicere divinum effectum ». Cette *docta ignorantia* ne peut donc non plus être un « cognoscere in effectu interiori ». Comment dans ce cas y aurait-il encore opposition à l'« aspicere divinum effectum »? S. B. ne pourrait jamais écrire à ce sujet : « ita quod ad nihil aliud aspiciat », s'il avait déjà appelé ce « cognoscere divinum effectum » un « *aspicere* divinum effectum ». S. B. ne nie donc pas ici le caractère immédiat de l'expérience de Dieu dans la *docta ignorantia* mais seulement le « videre ipsius lucis claritatem », exactement comme dans III *Sent.*, d. 34, dub. 4, (III, 351 b), où presque dans les mêmes termes (conspicere Deum in claritate suae essentiae). Cette connaissance, c'est-à-dire l'union extatique est nettement différenciée du « cognoscere in effectu gratiae ». Ainsi l'opposition de « clare » à « in caligine » montre que S. Bonaventure maintient la différence entre l'extase et la vision béatifique, mais non point par l'opposition entre « cognoscere in se » et « in effectu interiori ». La différence (clare-in caligine) est spécifique et non pas seulement de degré : cela résulte de ce que la vision est aussi un acte de l'intelligence, tandis que l'extase n'est qu'un acte de la volonté, de l'*affectus*, comme on le verra. Ainsi l'opinion de S. B. ne revient pas à celle qu'il rejette (opinio 2 : II, 544 a) d'après laquelle il n'y a qu'une différence de degré entre la mystique terrestre et la vision béatifique. On peut trouver pareille doctrine très difficile à comprendre ou en fait insoutenable. parce que l'on pense qu'entre la connaissance de Dieu in effectu et la connaissance béatifique il n'y a pas de milieu, mais cet apriorisme ne décide pas la question historique de l'enseignement réel de

plus précise de la nature de cette dernière. L'extase est une union immédiate de l'âme avec Dieu. Elle s'accomplit essentiellement dans l' « apex affectus » (102), elle est « tantum in affectu » (103), dans l' « apex mentis » qui est quelque chose de plus intime encore et de

S. Bonaventure. La controverse aujourd'hui heureusement terminée sur la doctrine de la connaissance naturelle chez S. Banaventnre montre par les fluctuations de son évolution combien l'on peut se tromper sur la pensée de S. B., si on ne lui laisse d'abord que la possibilité du choix entre deux positions que l'on a soi-même arbitrairement fixées. Jadis on se demandait toujours si S. Bonaventure défendait la position thomiste ou la position ontologiste ; aujourd'hui on s'est rendu compte qu'il n'a suivi ni l'une ni l'autre et l'on peut se demander seulement si la troisième qu'il a enseignée est vraie ou non. On peut espérer que bientôt l'on sera d'accord pour reconnaître que la position de la question : vision béatifique (affaiblie) ou « cognoscere in effectu interiori » est erronée, s'il s'agit d'établir ce que S. B. a réellement enseigné. Cette position est-elle par ailleurs exacte en ce qui coucerne la solution du problème réel ? Nous n'avons pas à l'envisager ici. La tentative du P. Grünewald (*l. c.*, p. 87-90, 110, de même M. Saudreau, *L'état mystique*, 2e éd., p. 425), d'interpréter le texte (II, 546 a) comme affirmant le caractére immédiat psychologique de la connaissance « in effectu interiori » médiatement ontologique, par où la grâce créée serait le *medium in quo* pour la connaissance de Dieu, n'a aucun fondement dans le texte de S. B. Comme un « *medium in quo* » est vu par le sujet connaissant, S. B. ne pouvait décrire une pareille connaissance comme « ad *nihil aliud* (hormis Dieu) *aspicere* ». La connaissance d'Adam, que décrit Bonaventure, serait alors à la fois « per speculum clarum » (II, 545 a), « *magis* sentire effectum divinae gratiae » (*ibid.*) et « nihil aspicere » (hormis Dieu), « omnium ablatio » (II, 546 a), bref elle aurait des prédicats qui ne peuvent coexister. Les autres textes invoqués par le P. Longpré, pour justifier ses vues, se comprennent d'eux-mêmes d'après ce qui vient d'être dit. Notre explication s'accorde d'ailleurs avec celle de M. Gilson ; nous affirmons seulement plus nettement que d'après S. B., à côté de l'extase, il y a encore une autre connaissance mystique « in effectu interiori ». Les preuves apportées par Rosenmoeller contre Longpré (*l. c.*, p. 189 sq.) sont concluantes dans leur ensemble ; elles prouvent une expérience immédiate de Dieu dans l'extase ; mais Rosenmoeller ignore que d'après S. Bonaventure l'extase diffère spécifiquement du raptus, c'est pourquoi il rapporte injustement à l'extase des textes qui visent le raptus ou la vision béatifique. Comme la controverse sur ces points de la doctrine bonaventurienne ne s'est point apaisée — même après les importants travaux de MM. Gilson et Rosenmoeller, le P. Grünewald suit sur le point décisif les vues du P. Longpré — nous espérons que ces quelques remarques ne seront pas tout à fait superflues.

(102) *Itinerarium*, c. 7, n. 4, (V, 312 b).

(103) *Collatio 2 in Hex.*, n. 30, (V, 341 b).

plus élevé que l'*intelligentia* (104). C'est une « unitio amoris in vertice » (105), une « intima unio Dei et animae in ecstatico amore » (106). De cette expérience de l'union d'amour immédiate de l'âme avec Dieu dans sa fine pointe, toute activité intellectuelle est exclue.

Le « summum et intimum » de l'homme réside au-delà de l'intellect (107) « in vertice affectus ». Là Dieu est « praesentissimus ipsi animae et per se cognoscibilis » (108), « intimior animae quam ipsa sibi » (109); là Dieu est tellement seul que personne autre ne peut atteindre cette fine pointe de l'âme, qui est sa plus intime profondeur (110). Là Dieu est seul « praesens et influens et intime operans et medullas aflectionis penetrans » (111). L'avance mystique n'est rien d'autre qu'un retour de l'homme vers son plus intime, une avance vers ce qu'il y a de plus elevé (112). C'est à ce point culminant de son âme qu'il arrive ainsi par l'extase (113) et puisqu'il consiste dans l'apex affectus, l'homme doit, dans son avance mystique sur cette terre, délaisser toute activité intellectuelle : « Amplius ascendit affectio quam ratio et unio quam cognitio » (114). « Ibi non intrat intellectus sed affectus » (115). Cette « suprema unitio per amorem transcendit omnem intellectum et scientiam » (116), « intellectus silet » (117), « in anima enim sunt virtutes multae apprehensivae sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva et omnes oportet relinquere et in vertice est unio amoris et haec omnes transcendit »

(104) *Itinerarium*, c. 1, n. 6, (V, 297 B) ; *Sermo 4 in Epiph.*, (IX, 162 b) ; cf. encore *Breviloquium*, V, 6, (V, 260 a).

(105) *Collatio 2 in Hex.*, n. 29, (V, 341 a).

(106) III *Sent.*, p. 24, dub. 4, (III, 531 b).

(107) Cf. *Collatio 2 in Hex.*, n. 29-31, (V 341 a b).

(108) *De mysterio Trinitatis*. q. 1, a. 1, fund. 10, (V 46 a); II *Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2, concl., (II, 226-227).

(109) I *Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2. concl.; (I, 41 a) ; cf. *de Scientia Christi*, q. 4, fund. 31, (V. 20 b).

(110) II *Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2, concl., (II, 226 b).

(111) *L. c.*, ad. 4, (II, 227 b).

(112) *L. c.*, concl.. (II. 226-227) : in anima... humana idem est intimum et supremum... unde quanto magis redit ad interiora tanto magis ascendit.

(113) *Coll. 2 in Hex.*, , n. 31, (V, 341 b) : in tali unione (il s'agit de l'extase, cf. n. 30 : et in ecstasi positus) virtus animae... intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit.

(114) III *Sent.*, d. 35, q. 3, ad. 5, (III, 779 b); cf. III *Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1, concl., (III, 689 a): multo altius ascendit affectus noster et vis affectiva quam vis cognitiva.

(115) *Coll. 2 in Hex.*, n. 32, (V, 342 a).

(116) *L. c.*, n. 30, (V, 341 a).

(117) *L, c.*, (V, 341 b).

(118). Ainsi s'explique que. dans le silence de toutes les activités intellectuelles, « sola affectiva vigilet » (119); c'est un « ignote ascendere », une entrée dans la ténèbre, dans la divine obscurité. Cette obscurité est essentielle à l'extase, elle n'est pas une contemplation moins parfaite de Dieu par l'intelligence, comme l'attribuait à Adam dans le paradis une opinion combattue par S. Bonaventure (121). L'*excessus* éprouvé par l'âme durant l'extase, ne s'étend pas à l'intelligence qui n'expérimente son propre *excessus* que dans la vision béatifique et le *raptus* (122). Pour l'extase vaut le « relinquantur omnes intellectuales visiones » (123). Ainsi la différence entre elle et la vision beatifique n'est pas seulement de degré mais spécifique. L'extase est néanmoins une expérience immédiate de Dieu, et non pas seulement d'une opération créée de la grâce; elle est un « sentire Deum in se » quoique « in caligine ». Comme, d'après S. Bonaventure, l'intelligence peut, dans certains cas et sous certaines conditions, connaître sans l'intermédiaire d'une species par le fait de la présence directe de l'objet en elle (124), de même la volonté, dans l'union d'amour de l'extase, expérimente directement Dieu présent en elle : « sentire Deum in se ». Car dans l'extase la volonté ou plus précisément l'apex affectus est totalement transformé en Dieu (125);

(118) *L. c.*, n. 29, V; 341 a; cf. *Coll. 20 in Hex.*, n. 11, (V, 427 a).

(119) *Coll. 2 in Hex.*, n. 30, (V, 341 b).

(120) On ne doit point affaiblir des expressions comme « silet intellectus », « amovendi sunt oculi spirituales » (V, 341-342) pour les ramener à la pensée que la *caligo* n'est rien d'autre que l'imperfection d'un acte de l'intelligence elle-même qui affecte tout acte de connaissance à l'égard de l'infini. S. Bonaventure pense au contraire qu'il s'agit d'une union d'amour qui ne s'accomplit pas dans l'intelligence : « ibi non intrat intellectus sed affectus » (V, 342 a); « magus Pharaonis non potest attingere, scilicet intellectus noster » (V, 341 b); « dimittere etiam angelicas intelligentias » (V, 342 a). Il s'agit dans ces expressions non seulement d'une description puissamment imagée de l'expérience mystique, perçue comme obscure, mais plus encore de l'explication de cet événement, à l'aide de catégories d'une philosophie déterminée et particulière.

(121) Cf. II *Sent.*, d. 22, a. 2, q. 3, concl., (II, 544 a).

(122) Cf. *de scientia Christi*, q. 7, (V, 40 s).

(123) *Itin.*, c. 7, n. 4, (V, 312 b).

(124) Cf. Luyckx, *l. c.*, p. 175 s., en particulier 182-183. Il n'est pas possible d'exposer plus à fond ici ce parallèle qui rendrait encore plus compréhensible la pensée de S. B. sur la nature de l'extase d'après les principes de sa métaphysique.

(125) *Itin.*, c. 7, n. 4, (V, 312 b) : « In hoc transitu... oportet quod... apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum ». Cf., *ibid.*, n.

il y expérimente une saisie substantielle de Dieu (126). Cette obscure saisie de l'âme par Dieu est naturellement perçue de quelque manière par l'âme quoiqu'il n'y ait aucune connaissance propre de l'intelligence mais seulement expérience de la volonté la plus haute « magis sentiunt quam cognoscunt » dit S. Bonaventure de cette connaissance amoureuse de Dieu dans l'extase (127). C'est dans ce sens seul qu'il parle de « cognitio », « cognoscere » (128). La difficulté que suggère le « nihil volitum nisi praecognitum » à propos d'une expérience immédiate de Dieu dans l'*apex affectus,* sans connaissance intellectuelle doit être résolue, dans la pensée de S. Bonaventure, en remarquant que cet *apex affectus* où Dieu saisit immédiatement l'âme, n'est pas aussi éloigné du centre de l'âme que l'intelligence et que par suite cette « tranche d'être » de l'âme (129) où s'accomplit l'union peut posséder, unies en elles, des propriétés qui dans une autre tranche d'être plus extérieure, sont partagées entre deux facultés différentes. Quand Dieu saisit l'âme de ce point intérieur, une expérience amoureuse est possible sans qu'elle ait besoin, même en cette vie, d'être rapportée à l'intelligence. C'est seulement dans la

3 : « in Deum transiit per contemplationis excessum ; et *ibid.*, n. 6, (V, 313 b) : « ignis... in Deum... transferens ».

(126) Un approfondissement spéculatif ultérieur de cette vue sur la nature de l'extase pourrait amener un parallèle à la doctrine de S. Bonaventure que « ipsa increata veritas sine specie impressa eminentissime informare possit intellectum ». C'est en ces termes que le scholion dû aux éditeurs de S. B. exprime sa doctrine sur la vision béatifique et renvoie aux textes (cf. le Scholion sur III *Sent.* d. 14, a. 1, q. 3; III, 306 b). De même, dans la pensée de S. B., la volonté, au cours de l'extase, sera « transformée » en Dieu, c'est-à-dire que le contact immédiat de la volonté par l'essence divine produit en elle l'acte d'amour extatique dans lequel l'âme saisit immédiatement Dieu. Parce que Dieu, il exclut toute autre information créée de la volonté et en même temps dépasse singulièrement la réceptivité de la volonté, qu'il « informe » d'une certaine manière. C'est pourquoi S. B. nomme cette sagesse « nulliformis » Cf. *Coll. 2 in Hex.*, n. 8, (V, 337 b) ; n. 28, (V, 240 b).

(127) *In Ioann.*, 1, n. 43, (VI, 256 a).

(128) Nous avons scrupule à renvoyer, dans notre cas, à des textes comme III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2, ad. 2, (III, 748 b) : sapientia habet intra se cognitionem experientiae, ou comme III *Sent.*, d. 35, q. 1, ad. 5, (III, 775 a) : in amore ipsi gustui coniuncta est cognitio, — parce que dans ces textes il s'agit du donum saptentiae seul sans la beatitudo pacis et qu'il s'agit par suite toujours d'un acte réel de l'intelligence, quoique accessoire. Les deux ne conviennent pas à l'extase. Cf. Bonnefoy, *l. c.*, p. 187, n. 2.

(129) S. Bonaventure lui-même dit des « virtutes interiores » qu'elles sont « quasi circulus intra circulum », *Sermo 4 in Epiph.*, IX, 162 b.

vision béatifique que l'intelligence sera en elle-même pénétrée dans l'intime par la lumière donnée sans en être émoussée. Ici Dieu est encore le feu obscur de l'amour, « non lux sed ignis, caligo non claritas » (130).

Il reste, ayant déterminé la nature de l'extase, à établir ses rapports avec le sens du tact spirituel. On peut dire brièvement que celui-ci n'est pas autre chose que l'acte de la saisie substantielle de Dieu par l'âme, pendant l'extase. Ainsi la recherche de ce qu'est l'essence de l'extase d'après S. Bonaventure n'était en rien une digression par rapport à notre sujet, mais une détermination plus précise de ce que S. Bonaventure entend par le sens du tact spirituel. Extase et tact spirituel sont à identifier : cela ressort de diverses considérations. Il est d'abord remarquable que là où S. Bonaventure traite complètement des sens spirituels (*Itinerarium*, *Breviloquium*), il mentionne l'extase (131). De plus, d'après S. Bonaventure, le toucher est le sens le plus élevé et le plus spirituel, parce qu'il unit le mieux à Dieu, l'esprit suprême, il est la perception de Dieu dans l'union (132). Le toucher est l'acte de la béatitude la plus élevée, celle de la paix. Or c'est de cette paix que provient l'extase (133). Expressément d'ailleurs l'extase est mise en relation avec le toucher spirituel : ut *transiens* in illud (Verbum) per *ecstaticum* amorem recuperat... tactum (134). Dans le *Breviloquium*, le toucher spirituel est ainsi décrit : « Adstringitur summa suavitas sub ratione Verbi incarnati inter nos habitantis corporaliter et reddentis se nobis

(130) Cf. *Itin.*, c. 7, n. 6. (V, 313 b).

(131) *Breviloquium*, V, 6 (V, 259 b ; 260 a); *Itinerarium*, c. 4, n. 3, (V, 306 b).

(132) III *Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1, ap. 6 (III, 604 b); III *Sent.*, d. 13, dub. 1, (III, 292 a).

(133) Cf. *Brevil.*, V, 6 (V, 259 b) : « qua pace adepta... » ; *Itin.*, c. 7, n. 1 (V, 312 a) : « quibus pervenitur ad pacem ». Bonnefoy, *o. l.*, p. 199.

(134) *Itinerarium*, c. 4, n. 3, V, 306 b. Voir plus haut n. 82. A propos des sens spirituels au ch. 4 de l'*Itinerarium*, l'on ne doit pas se laisser guider par l'opinion que tous ces sens sont des actes de degrés inférieurs à ceux décrits au ch. 7. Déjà, ch. 4, il s'agit d'une âme qui « purificatur, illuminatur et perficitur » par les trois vertus théologiques, — d'où il suit qu'elle doit posséder les trois habitus et aussi les béatitudes, puisque c'est par là qu'elle est « perfecta ». S'il s'agit d'une âme parfaite, il n'y a pas de raison pour traiter les sens spirituels comme seulement des actes préparatoires à la mystique, ainsi que le P. Longpré semble le faire. D'autant moins qu'en ce chapitre 4, S. Bonaventure traite aussi de l'extase. Ailleurs aussi, à l'occasion de la description de certains degrés mystiques, S. Bonaventure en mentionne facilement d'autres. Cf. Rosenmoeller, *o. l.*, p. 177-78.

palpabile, osculabile, amplexabile per ardentissimam caritatem quae mentem nostram per *ecstasim* et raptum *transire* facit ex hoc mundo ad Patrem » (135). Il est tout à fait clair ici que le toucher est l'acte de l'amour dans l'extase. D'ailleurs, si nous nous représentons la nature de l'extase, telle que S. Bonaventure la décrit, il saute aux yeux que le mot « contact » rend au mieux cette expérience. Le mystique expérimente la présence immédiate de Dieu et précisément dans « une rencontre toute vaporeuse » comme dit Eckhart (136), et ces deux caractères, d'être immédiate et d'être obscure, de l'expérience de Dieu sont au mieux mis en lumière par le mot « contact ». S. Bonaventure l'expose donc dans l'esprit de sa philosophie et de sa théologie et trouve le principe de cette « nuit » dans la nature essentiellement *affective* de cette saisie immédiate de Dieu (137).

L'on doit admirer la puissance spéculative et la profondeur mystique avec laquelle S. Bonaventure, recevant de la tradition la doctrine sur le contenu et la signification des cinq sens spirituels, l'a utilisée pour expliquer l'expérience mystique et l'a incorporée comme une partie homogène dans son système de théologie mystique (138). Cependant le chiffre strict de cinq sens demeure quelque chose d'un peu arbitraire et par suite S. Bonaventure ne pouvait réussir complètement à décrire tous les sens de manière que chacune de ces perceptions sensibles portât la marque caractéristique d'une expérience mystique déterminée. L'odorat et l'ouïe paraissent, quand

(135) *Breviloquium*, V, 6 (V, 259 b), Gilson (*o. l.*, 5. 446, n. 2, et 446-447) et Rosenmoeller (*o. l.*, p. 186, 191, 194) sont l'un et l'autre d'avis que les sens spirituels entrent en activité dans l'extase. Ils ne semblent cependant pas mettre aussi ouvertement que nous le faisons l'extase en relation avec le toucher.

(136) Pfeiffer, II, p. 507, 29.

(137) On comprend de soi qu'à cette union extatique (du moins en général) est lié le sentiment de la plus haute béatitude et qu'elle est l'aliment de la douceur divine. Aussi S. Bonaventure emploie-t-il pour décrire l'extase des images où les impressions des sens du goût sont appropriées à cette expérience mystique. Il faut seulement se garder de voir dans cet état plus subjectif du sentiment le signe caractéristique de l'extase. Le goût, en tant que sens spirituel proprement dit, est, d'après l'affirmation expresse de S. Bonaventure, plus imparfait que le toucher et par suite à insérer dans le système mystique de S. Bonaventure, à un dégré inférieur à celui du toucher, comme nous l'avons montré. Cela n'exclut pas son intervention dans l'extase en tant qu'enraciné dans l'affectus et par suite non atteint alors par l'exclusion de l'intelligence.

(138) Autres textes non encore cités où S. Bonaventure parle des sens spirituels : *De plantatione paradisi*, n. 16, (V, 579 a) ; *Soliloquium*, c. 1, n. 44, (VIII, 43) ; *Sermo 2 in dom. 12 post. Pent.*, (IX. 401 b - 402 a) ; *De S. Agnete sermo 2*, (IX, 510 b).

il s'agit de décrire la contemplation spirituelle et ses dégrés, plus ou moins superflus. Il y a là une certaine faiblesse intime pour la doctrine rigide des cinq sens spirituels. Mais cela montre aussi que S. Bonaventure s'est efforcé, avec succès, d'étoffer et de rendre réel cet enseignement un peu *a priori* et schématique. Sa réussite partielle nous permet de constater pour la première fois que cette doctrine des cinq sens spirituels n'est pas seulement le jeu oisif d'une spéculation aprioristique sans contact avec la réalité. S'il n'a pas complètement abouti, la faute n'en est point à lui, mais à un déficit inséparable de la doctrine des cinq sens spirituels. Il ne saurait être question dans ce travail de porter un jugement critique sur le contenu de cette doctrine tel que le présente S. Bonaventure, c'est-à-dire de décider dans quelle mesure ses vues sur la contemplation et l'extase répondent à la réalité. M. Rosenmoeller a soulevé la question des sources de cette doctrine de S. Bonaventure sur les sens spirituels (139). Bien qu'ayant conscience que nous n'avons certainement dans ce travail indiqué qu'une petite partie de ses prédécesseurs, cependant ces quelques exemples montrent que pour cette doctrine et plusieurs de ses particularités, S. Bonaventure n'a rien apporté de nouveau. D'ailleurs, la découverte d'autres sources ne saurait le priver de la gloire d'avoir le premier parmi les scolastiques donné à cette doctrine un contenu qui en fait l'expression de la réalité mystique d'expérience immédiate.

Nous complèterons cet exposé par quelques indications sur le développement ultérieur de cette doctrine des sens spirituels. Au siècle de S. Bonaventure on peut encore nommer Roger Bacon (140). Ses courtes remarques ne permettent pas de décider s'il dépend immédiatement de S. Bonaventure. Cependant, le fait qu'il place les sens spirituels au cinquième degré de la « scientia interior » entre les béatitudes et les fruits témoigne, sinon d'une dépendance, du moins d'une parenté à l'égard de la doctrine bonaventurienne. C'est encore au XIII[e] siècle qu'appartient le *Compendium theologicae veritatis* d'Hugues Ripelin de Strasbourg. Dans la partie consacrée

(139) *L. c.*, p. 201.

(140) *Opus. maius.*, II, édition de Samuel Jebb, Venise, 1750, p. 338. La doctrine de Bacon sur les cinq sens spirituels est l'objet d'un long développement dans Carton, *o. l.*. 242 sq. M. Carton est en fait obligé d'emprunter à S. Bonaventure et à d'autres pour reconstituer la pensée de Bacon qui lui-même ne donne presque rien. Le texte principal de Bacon est cité aussi dans le *Dict. de théol. cath.*, X, 2, col 2663 (A. Fonck, s. v. mystique).

aux sens spirituels (141), il transcrit — sans faire preuve d'intelligence excessive (142) — le *Breviloquium* de S. Bonaventure. On retrouve chez lui cette doctrine dans la même liaison que chez S. Bonaventure avec les béatitudes et les fruits. C'est d'ailleurs un bon témoignage de la diffusion de cette doctrine à cette époque que de la trouver dans « le manuel le plus répandu et le plus parfait du moyen-âge » (143). Presque aussi littéralement la doctrine de S. Bonaventure est empruntée par le *Centiloquium*, œuvre d'un auteur incertain du XIVe siècle (144). Vu la grande diffusion de ces deux manuels, on peut s'attendre à trouver l'écho de cette doctrine chez les mystiques allemands du XIVe siècle. Eckhart en offre la preuve palpable (145). Justement par suite de l'absence d'une ferme doctrine théorique, les expressions d'Eckhart présentent un remarquable exemple de l'utilisation de cet enseignement sur les cinq sens spirituels pour la description de la haute mystique. Nous trouvons un témoignage évident de l'influence toujours grandissante de S. Bonaventure chez un autre allemand du milieu du XIVe siècle : Rodolphe de Biberach. Dans son *De septem donis Spiritus sancti* (146), il n'utilise guère que les pensées de S. Bonaventure sur les cinq sens. On trouve plus d'originalité dans son *De septem itineribus aeternitatis* (147). L'activité des cinq sens est un indice de l'influence de la charité sur la vie de l'âme. Ils sont entravés dans leur action par la corruption de notre nature et par notre négligence. La grâce du Christ et l'effort pour la vie intérieure écartent ces obstacles. En particulier Jésus dans l'Eucharistie est la nourriture nécessaire à l'âme pour éviter la disparition de ces sens. Ce pain « attingit omnes sensus interiores » ; il les éveille de manière que chacun puisse atteindre son objet. Tous ces sens reconnaissent le Dieu fait homme caché dans le sacrement. Ce rapport des

(141) *Compendium theologicae veritatis;* V, c. 56 (dans l'édition d'Albert le Grand, par Borgnet, XXXIV, p. 191 ; l'édition de S. Bonaventure chez Vivès, VIII, p. 196). Selon Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas*, 2e éd. 1910, p. 86, le *Compendium* a été écrit vers 1265.

(142) Il oublie la vue et dit à la place : « sub ratione splendoris audit ». Ce non-sens tient peut-être aux défectuosités de notre édition.

(143) Mandonnet, dans le *Dict. de théol. cath.*, VI, c. 902. Cf. autres indications bibliographiques dans Ueberweg-Geyer, *l. c.*, p. 742-743.

(144) *Cent.* III, sect. 46 (édition Vivès de S. Bonaventure, p. 418). Le compilateur du *Centiloquium* tiré des œuvres de S. Bonaventure serait peut-être, selon les éditeurs de Quaracchi (V, p. XLIX), Marchesinus a Regio, du début du 14e siècle.

(145) Pfeiffer, II, p. 507, 21-35.

(146) *De septem donis Sp. S.*, p. 1, c. 3 (édition Vivès, VII, p. 590, p. II, sect. 7, c. 2, *l. c.*, p. 637).

(147) *De quarto itinere*, d. 4, a. 2 (éd. Vivès, VIII, p. 443) ; *de sexto itinere*, d. 1-6, *l. l.*, p. 464-472). C'est le plus long traité du Moyen-Age sur les sens spirituels.

sens spirituels à l'Eucharistie est le trait le plus original de la doctrine de Rodolphe.

Pour le quinzième siècle, nous pouvons nommer cinq auteurs : S. Bernardin de Sienne, Pierre d'Ailly, son élève Gerson, Denys le Chartreux, Harphius. S. Bernardin de Sienne décrit (148) comment au ciel les âmes jouissent de la félicité par tous les sens spirituels et comment dans les tourments de l'enfer ceux-ci sont torturés. Le *Compendium contemplationis* de Pierre d'Ailly, consacre tout le traité III en 13 courts chapitres aux sens spirituels (149). Ils diffèrent des sens corporels mais leur nature est difficile à déterminer. D'Ailly s'en tient à la doctrine d'un « quidam » qui en fait est S. Bonaventure *(Breviloquium*, V, 6). Ils nous donnent une « experimentalis notitia » « de spiritualibus ». Le chapitre 4 distribue ces sens selon les trois facultés : « memoria potentia, intellectiva, potentia affectiva seu volitiva ». Puis les chapitres 5 et 6 décrivent la nature de l'acte de ces sens et son objet. Les chapitres 7-11 sont consacrés à chacun des sens, le chapitre 12 aux obstacles, le chapitre 13 aux moyens de salut les concernant. Gerson connaît lui aussi la doctrine des sens spirituels, mais n'apporte rien de nouveau (150). Denys le Chartreux (151) dans son commentaire sur la *Hierarchie céleste* du Pseudo-Aréopagite s'exprime ainsi (152) : « Denique hi quoque quinque sensus interiores in nostris sunt animabus ». Ils ne désignent toutefois que l'unique jouissance intellectuelle envisagée selon ses différents actes. Harphius traite, lui, d'une façon complète des sens spirituels (153) sans pourtant dépasser S. Bonaventure. Toutefois à cause du succès obtenu par sa *Theologia mystica*, il n'est pas

(148) *Op. omn.* (de la Haye, Venetiis, 1745), tom. I, p. 301 B, sermo 57, de gloria corporum beatorum. a. 2, c. 2 ; tom. II, p. 72 A, sermo 11, de iudicio generali, a. 3, c. 3.

(149) Dans *Tractatus, et sermones compilati a... Petro de Ailliaco*, Argentinae, 1490. fol. 23-25.

(150) Gerson, *Op. omn.*, sermo 2, de omnibus sanctis (du Pin, Antwerpiae, 1706. tom. III, col. 1523-24) ; de *passionibus animae*, consid. 14 (du Pin, III, col. 137).

(151) *Commentaria in « De coelesti hierarchia »*, art. 77 (*Op. omn.*, Tornaci, 1902, t. XV, p. 254) ; de même *l. l.*, a. 82, p. 265 : quinque spirituales sensus ponuntur in mente. Mêmes pensées : *Enarrationes in Boetii de consolat. philos.*, l. II, prosa 1, art. 1 (Tornaci, 1906, t. XXVI, p. 159).

(152) Cap. 15, § 3 (PG 3, 332 A-B), où les sens corporels sont appliqués allégoriquement aux facultés intellectuelles des Anges.

(153) *Theologia mystica*, l. 1 (Soliloquia super Cantica) c. 15 ; c. 38 ; l. II, pars 5 (Scala graduum amoris) c. 35 (Rome, 1587, p. 153 ; 221 sq. ; 833 ; édition de 1556, fol. 44 ; 64) ; 251. Cf. encore l, 1, c. 37, fol. 64 ; c. 97, fol. 122.

sans importance qu'il continue sur ce point aussi la tradition bonaventurienne.

Au XVIe siècle, Blosius est un témoin de notre doctrine (154). Il rapporte, comme Pierre d'Ailly, les sens aux trois puissances de l'âme : mémoire, intelligence, volonté. Intéressant à cette époque est l'essai tenté de mettre en rapport l'enseignement sur les cinq sens spirituels avec *l'application des sens* des *Exercices* de S. Ignace. Dans plusieurs esquisses ou travaux préliminaires, antérieurs au *Directoire* officiel de 1599, l'on utilise la doctrine de S. Bonaventure (ou de Rodolphe de Biberach) pour expliquer l'*applicatio*. Ainsi Polanco et un *Directorium Granatense* voudraient voir affirmer ouvertement la possibilité d'expliquer l'application des sens selon la doctrine de S. Bonaventure (155). Gilles González (156) combat cette vue. Aussi toute allusion aux sens spirituels est-elle absente du Directoire officiel, au chapitre 20 (157). Ce n'est pas le moment de traiter la question de l'interprétation exacte de l'application des sens ignatienne. Le lien établi entre elle et l'ancienne doctrine des cinq sens n'est qu'un des nombreux indices en faveur d'une interprétation de l'application des sens, très répandue avant le Directoire officiel et qui y voyait, non point comme celui-ci, un exercice « valde facile » auquel s'oppose la méditation comme « magis intellectualis » et « omnino altior », mais au contraire traitant l'application comme « magis intellectualis », comme « participatio quaedam contemplationis », comme « modus altior... ac difficilior » par opposition à la méditation (158). Cette conception de l'application des sens qui la rapproche de l'oraison de simplicité rend l'allusion à S. Bonaventure

(154) *Institutio spiritualis*, praefatio (*Opera*, Antverpiae, 1632, p. 297).

(155) *Monum. hist.* S. J., *Monum. Ignatiana*, séries II, p. 812-813 (Polanco); p. 961 (Direct. Granatense).

(156) *L. l.*, p. 901 ; 918-919 ; 1047-1048.

(157) *L. l.*, p. 1150-1151.

(158) Voir pour cette explication des sens : *Monum. hist. S. J.*, *Monum. Ignat.*, ser. II, p. 1096-1097, n. 15. Dupont, *Méditations*, t. I. *Introduction*, § 11. — Gagliardi, *Commentarii seu Explanationes in Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola* (Brugis, 1862), p. 22-24. — Ludovici Palmensis *Via spiritualis*, v. 1, l. 3, c. 7 (édition Nonell, Barcelone, 1897), p. 397-400. Nous n'avons pas à nous préoccuper de ceux qui plus tard ont défendu cette même conception, parce qu'il ne s'agit ici que d'expliquer comment, avant l'apparition du Directoire de 1599, la doctrine de S. Bonaventure paraît être mise en relation avec l'application des sens. Tous les auteurs cités, ont reçu leur formation spirituelle avant 1599. Voir encore : *Collection de la Bibliothèque des Exercices de S. Ignace*, n. 61-62, p. 50 s. : J. Maréchal, *L'application des sens*, surtout p. 53 s.

moins étonnante et injustifiée qu'il ne paraîtrait à première vue. Nous ne pouvons traiter ici le problème de la justesse de ce rapprochement entre la doctrine de S. Bonaventure et celle de S. Ignace. Nous constaterons seulement que la doctrine des cinq sens spirituels était connue des jésuites de la première génération. Nadal (159) et le Bienheureux Pierre Lefèvre (160) en témoignent.

Chez les deux grands classiques de la mystique espagnole, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, la doctrine des sens spirituels, telle que nous l'étudions dans ce travail est inconnue. Dans leurs chefs d'œuvre de psychologie descriptive de la mystique, on ne trouve que ce qui est le fondement empirique de cette doctrine : le caractère immédiat de l'expérience mystique se laisse au mieux décrire par des images de la perception sensible directe et les particularités d'une expérience mystique déterminée trouvent leur analogue dans l'expression de tel ou tel sens. Ainsi sainte Thérèse dit : « La première oraison surnaturelle, selon moi, que j'ai éprouvée est un recueillement intérieur qui se fait sentir à l'âme : celle-ci semble avoir au dedans d'elle-même de nouveaux sens à peu près semblables aux extérieurs » (161). Nous trouvons qu'il est parlé chez S. Jean de la Croix de toucher de l'âme, d'ouïe de l'âme, d'yeux spirituels de l'âme, de « sentido del alma », « sentido espiritual », « sentido racional y superior », de « paladar espiritual » (162). Il compare les quatre sortes d'appréhensions de l'entendement purement spirituelles (vision, révélation, locution, sentiments spirituels) aux différentes perceptions sensibles (163). On peut supposer qu'il s'agit d'une division pareille à celle de saint Bonaventure, quand S. Jean de la Croix distingue entre « conocerlo (a Dios) por sus efectos y obras » et la « comunicación esencial de la divinidad » qu'il explique comme « toque de substancias desnudas, es a saber del alma y divinidad (164). On le voit, S. Jean de la Croix est forcé de recourir immanquablement, comme S. Bonaventure, au « toucher » quand il s'agit

(159) *Monumenta historica S. J.*, *Mon. Nadal*, IV, p. 677-677 : De la oración, specialmente para los de la Compagnía. Nadal utilise, sans nommer sa source, l'Itinerarium de S. Bonaventure, c. 4.

(160) *Monum. hist. S. J. Monum. Fabri. Memoriale*, n. 69, p. 527 ; n. 343, p. 656 ; n. 345, p. 657 ; n. 436, p. 693.

(161) Lettre à Rodrigo Alvarez (cf. Bouix, *Lettres*, t. 1, Paris, 1861, p. 379 (Lettre 78).

(162) Cf. les références dans J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (2e éd., Paris, 1931), p. 361, cf. *ibid.*, n. 3 et 4.

(163) *Subida*, II, 21 (E. C. I, 223).

(164) *Cantico*, str. XXXII, v. 2 (E. C. II, 589). Il y a souvent de semblables expressions dans S. Jean de la Croix.

de décrire les plus hautes expériences mystiques. Il va pour ainsi dire de soi qu'il utilise des images empruntées à toutes les perceptions sensibles pour la description des états mystiques (165).

L'absence d'une doctrine particulière sur les cinq sens chez les classiques de la doctrine moderne est-elle la cause de son effacement si prononcé dans la littérature mystique d'alors que le P. Lamballe a pu supposer que le P. Poulain était l'inventeur de cette doctrine ? Ou bien sont-ce les déficits internes de cette doctrine qui en ont lentement amené la disparition ? En tout cas elle ne joue plus dans l'explication des phénomènes mystiques aucun rôle, là même où elle est mentionnée. Il suffit de renvoyer à Louis de Grenade (166), du Pont (167), Sandaeus (168), Surin (169), Nouet (170), Angelus Silesius (Karl Scheffler (171), Honoré de Sainte-Marie (172), Scaramelli (173).

Aujourd'hui la doctrine des cinq sens spirituels connaît un regain de considération. Il est dû à l'influence du P. Poulain (174) qui lui

(165) Baruzi, *o. l.*, p. 362, n. 2, et p. 719, cite un « *Essai sur les images dans l'œuvre de Saint Jean de la Croix* », de Mme Carré-Chataignier, qui étudie soigneusement l'emploi des images tirées de la connaissance sensible. Les images de l'ouïe et de l'odorat y sont beaucoup moins nombreuses que celles des autres sens. Si S. Jean de la Croix avait formulé une doctrine propre sur les cinq sens, comme S. Bonaventure, il aurait fallu faire remarquer la même divergence entre le schéma *a priori* et le contenu réel. Les catégories de l'odorat et de l'ouïe seraient restées plus ou moins vides.

(166) *Guia de los pecadores*, I, l. 1, c. 5, 1. D'ailleurs il n'y est pas question de la doctrine mystique.

(167) *Meditationes*, t. I, *Praefatio*, § 11.

(168) *Clavis pro theol. mystica*, Colon. Agrip., 1640 (s. v. « sensus »). Cf. *Katholik*, Bd. 92 (1912), p. 107. Je n'ai pu consulter l'ouvrage même de Sandaeus.

(169) *Traité de l'amour de Dieu*, l. 3, ch. 6 (éd. Bouix, Paris, 1879, p. 142-143). Il fait écho à S. Bonaventure quand il dit : « Entre les sens spirituels, le tact est le plus délicat, quoique parmi les corporels il soit le plus grossier ».

(170) *Conduite de l'homme d'oraison dans les voies de Dieu*, l. VI, entretien 14 (Paris, 1856, II, p. 269 s.).

(171) *Cherub. Wandersmann*, V, 351 (édit. Held, Munich, 1924, t. III, p. 227). Scheffler dépend sur ce point de Sandaeus (K. Richstaetter, *Angelus Silesius, Mystiker und Konvertit*), comme souvent ailleurs ; cf. Stimmen der Zeit, Bd. 111 (1926); p. 372 sq.).

(172) *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, t. I, p. 2, dist. 10 ; cf. *Katholik*, l. c.

(173) *Dirett. mist.*, III, c. 5 et c. 13.

(174) *Des grâces d'oraison* (10e éd. Paris, 1922), c. 6.

accorde pour la détermination de l'oraison mystique une plus grande importance qu'on ne le fait d'ordinaire. Parmi les autres travaux qui s'y rapportent, on peut mentionner un article du *Katholik* (175), Saudreau (176), Lamballe (177), Tanquerey (178), Grabmann (179), Richstaetter (180), Maumigny (181), Hamon (182), Juan de Guernica (183), Arintero (184), Seisdedos (185), Bainvel (186), Dorsch (187); les ouvrages sur les *Exercices* de S. Ignace dus à Sinthern (188), Maumigny (189), Maréchal, Brou (190), et les recherches déjà indiquées sur la doctrine de S. Bonaventure. Une expérience mystique immédiate intéressant les « Sens de l'Esprit » nous est fournie de nos jours par les descriptions d'une ursuline, la mère Salesia Schulten (191).

(175) *Katholik*, l. c., p. 97-112; 171-182 : Zur Theorie von den fünf geistlichen Sinnen. Cf. encore, *ibid.*, p. 291-298 ; 372-375 ; 446-447.

(176) Saudreau revient souvent sur les sens spirituels dans sa controverse avec Poulain, vg. : *Les degrés de la vie spirituelle*, II (4ᵉ éd. Paris, 1912), p. 69 ; *L'état mystique* (2ᵉ éd., Angers, 1921), p. 310 sq. ; 330 sq., 341.

(177) *La contemplation* ; *principes de théologie mystique* (2ᵉ éd., Paris, 1913), p. 28, et *ibid.*, n. 1.

(178) *Précis de théologie ascétique et mystique* (3ᵉ éd., Paris, 1924), p. 848, n. 1358.

(179) *Wesen und Grundlagen der kath. Mystik* (2 Aufl, München. 1923), p. 50-51.

(180) *Mystiche Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien* (Innsbruck, 1924), p. 208 sq. ; Richstaetter-Maumigny, *Katholische Mystik* (Freiburg, 1928), p. 171-176 ; *Mater Salesia Schulten und ihre Psychologie der Mystik* (Freiburg, 1932), p. 42 ; 48-51 ; 230-231).

(181) *Pratique de l'oraison mentale*, II (5ᵉ éd., Paris, 1909), p. 1, ch. 6 (p. 29-38 ; 338-339).

(182) *Dict. théol. cath.*, V, c. 1891 (v. extase).

(183) *Introducción a la Mística Franciscana*, Buenos-Aires, 1925. Cf. RAM, VIII (1927). p. 421.

(184) *Evolución mística*, III (3ᵉ éd. Salamanca, 1930), c. 8, 1; p. 575-581 ; *Cuestiones místicas* (3ᵉ éd , Salamanca, 1927), p. 70 sq.

(185) *Principios fundamentales de la Mística*, III (Madrid, 1914), p. 355.

(186) Introduction à la 10ᵉ édition de Poulain, *Des grâces d'oraison* (Paris, 1923). p. XIX, XXVIII.

(187) *Präsideskorrespondenz*, 1926 (20), p. 96.

(188) Harrasser, *Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius*, Bd. 1, p. 78-79, Innsbruck.

(189) *Pratique de l'oraison mentale*, I (6ᵉ éd., Paris, 1909), p. 5, ch. 3 ; p. 317 sq.

(190) *Saint Ignace, maître d'oraison* (Paris, 1925), p. 181 sq.

(191) Richstaetter, *Mater Salesia Schulten und ihre Psychologie der Mystik* (Freiburg, 1932), p. 105 ; 160 ; 161-162 ; 163 ; 166-167 ; 169 ; 173 ;

Nous voici arrivés au terme de cette étude historique sur la doctrine des cinq sens spirituels. M. Rosenmoeller (192) a exprimé l'espoir qu'une histoire de cette doctrine pourrait fournir une information sérieuse sur les fondements psychologiques et noétiques de la nouvelle mystique. Nous craignons que, sans que nous soyons en faute, une telle espérance à l'occasion de ce premier essai précis d'une pareille histoire n'ait pas été réalisée. Le caractère immédiat de l'expérience mystique sera toujours décrit à l'aide d'images empruntées à la perception sensible directe et même les plus fines différences entre les diverses réalisations mystiques sont mises le mieux à la portée des profanes par des comparaisons avec les différences des perceptions de chaque sens, mais cela frise aussi la limite des analogies. Si l'on veut admettre cinq puissances diverses, analogues aux sens corporels, on dépasse largement les données du réel. Si l'on veut éviter cet inconvénient, — et on le fait presque toujours, – et si l'on décrit les sens comme des actes de l'intelligence et de la volonté, on ne voit plus pourquoi il y aurait précisément *cinq* espèces de ces actes intellectuels : la doctrine alors n'a plus de raison d'être, car elle n'apporte aucune connaissance nouvelle, elle ne dit rien de plus — même quand parfois elle use de métaphores bien choisies empruntées à la connaissance sensible — que ce que l'on pourrait déjà dire sans elle. Si l'on veut remplir le vide aprioristique de cette doctrine par la réalité empirique, comme chez S. Bonaventure, on constate combien utiles et nécessaires sont les analogies tirées de l'expérience sensible immédiate et combien superflue une doctrine des *cinq* sens spirituels déterminés, qui seraient conçus comme tout à fait parallèles aux sens corporels. Seul le conservatisme du moyen-âge explique cette longue vie d'une doctrine qui, par la forme qu'elle revêtait alors, était devenue superflue (193). Par ailleurs, l'explication

175 ; 177 ; 179 ; 180 ; 190 ; 200 ; 203 ; 211. Malheureusement il n'est pas possible d'exposer ici ses vues sur la nature et les relations des « sens de l'esprit » avec l'esprit et avec l'âme, l'intelligence et la volonté.

(192) *L. c.*, p. 201.

(193) On pourrait être tenté de tourner cette constatation en objection à l'égard du problème traité dans ce travail. Si le Moyen-Age n'a vu que des expressions métaphoriques pour les actes mystiques de l'intelligence et de la volonté dans la doctrine des cinq sens, il semble que l'on ne soit pas justifié à traiter cette doctrine en elle-même, sans faire porter son information sur tout le terrain de l'emploi de pareilles métaphores, même là où il n'est pas question des cinq sens. Ce serait une tâche qui demanderait des travaux préliminaires très considérables et qui dépasse de beaucoup les limites d'un simple article. L'étude spéciale de la doctrine des cinq sens, au moins quant aux formules employées et à leur histoire, forme cependant une portion nettement délimitée de l'histoire générale

de cette doctrine, telle qu'elle est exposée par exemple chez S. Bonaventure, montre qu'il n'est pas indifférent qu'une expérience mystique soit décrite avec des métaphores tirées du sens du toucher ou du sens de la vue mais que par la différence des métaphores employées, peut se manifester une différence dans les expériences mystiques décrites. Le problème restreint étudié par notre travail amène à conclure que si l'on veut avancer sur ce terrain, il faut d'abord étendre la recherche concernant le langage usuel de la mystique au-delà de la doctrine propre des cinq sens, à tout l'ensemble de l'emploi des images empruntées à l'expérience sensible (194). Dans ce contexte plus considérable, diverses conclusions partielles de ce petit travail prendront peut-être une signification plus importante. Les recherches sur le langage des mystiques, à propos de l'emploi des métaphores et des images, pourraient peut-être ouvrir un domaine où le mystique décrit le plus originalement son expérience, où, consciemment ou inconsciemment, il s'exprime le moins d'après les catégories de sa philosophie, de sorte que l'on pourrait en faire une présentation plus indépendante des descriptions secondaires et réfléchies du mystique qui sont toujours fonction de ses vues extra mystiques. La réponse particulière qu'apporte ce travail conduit ainsi à un problème plus important que l'on ne peut encore discuter.

Karl Rahner.

des métaphores tirées de l'expérience sensible poour la description des réalités mystiques.

(194) On n'aurait naturellement à tenir compte que des descriptions de mystiques ayant réellement expérimenté ces états et doués d'une certaine puissance originale et personnelle d'exposition. Il faudrait écarter tout ce qui n'aurait pas été expérimenté ou qui serait pris à des exposés mystiques de seconde main qui empruntent leurs images, exposés, vocabulaires, et les utilisent souvent pêle-mêle.

CAMUS ET L'*ABRÉGÉ DE LA PERFECTION*

Dans ses tenaces et heureuses recherches sur la mystérieuse « dame milanaise » Isabelle-Christine Bellinzaga, le P. Viller n'a point oublié de faire visite à Camus (1) et de monter dans son grenier, je veux dire la « librairie » dans laquelle ce bonhomme qui savait tant de choses a engrangé son savoir. Peut-on ajouter au grain ramassé là par la main diligente et sûre du P. Viller? Oui, quelques poignées encore.

*
* *

Je ne reviens pas sur les précieux renseignements que nous donne Camus sur l'*Abrégé de la Perfection*. Le P. Viller les a tous réunis. Je retiens seulement un fait curieux. Sur le conseil de Camus, un prélat très ami de spiritualité lit l'*Abrégé* et les méditations que le P. Binet y a jointes, les tirant de Gagliardi; il trouve tout cela bien quintessencié, et il demande à l'évêque de Belley des explications. L'évêque, pour dissiper « les obscurités » de l'*Abrégé*, écrit *Le renoncement de soi-même* (1637); pour dissiper les « obscurités » des méditations Binet-Gagliardi, il écrit une *Retraite spirituelle de dix jours sur l'union de l'âme avec Dieu* (1640). Tout cela, à l'usage d'une « âme fort avancée dans les voies de l'esprit » et qui, par « l'état de prélature » où elle était engagée, avait obligation « d'exercer la perfection sur les âmes soumises à sa conduite ».

Dans la *Défense du pur amour de Dieu*, Camus a donné un crayon de cette *Retraite*. Or, quand on compare ce croquis au tableau à grande échelle, on est surpris; on a l'impression que le croquis est infidèle : il ne donne en effet qu'une idée vague de la nature des opérations spirituelles que le directeur suggère dans la *Retraite*.

Prenons, par exemple, le mot *désappropriation*. Dans la *Défense*, Camus rappelle que ce terme se rencontre dans les anciens Pères, qu'il invite à ce dépouillement de l'amour de soi que saint Paul appelle *Philautie* (II Tim., III), qu'il est l'équivalent de cette abnégation que Jésus-Christ demande en son Evangile (2). Dans la *Retraite*,

(1) RAM, 1931, 55-57; 1932, 257-266.
(2) *Op. cit.*, p. 492.

Camus explique que l'amour-propre « nous fait attacher désordonnément » aux biens de la terre (richesses, plaisirs, honneurs, science, éloquence, dignités, santé, beauté). Puis il ajoute que le même amour-propre « se loge » aussi dans les biens de la grâce et de la gloire, « qu'il fait regarder propriétairement » en tant qu'ils nous sont « utiles, honorables et délectables »; et que la pratique de la désappropriation consiste précisément à ne considérer et à ne désirer ces biens spirituels que pour Dieu et non pour nous (3). N'y a-t-il pas là passage d'une espèce à l'autre?

Même remarque au sujet de la *déiformité*. Qui a la grâce de Dieu, qui est animé et mû par le Saint-Esprit est déiforme, explique Camus dans la *Défense*; et c'est là, dit-il, une leçon de catéchisme élémentaire (4). Dans la *Retraite* nous lisons : « L'âme déiforme connaît cette vérité qu'elle est incapable de faire aucun bien, elle sait que sans Dieu elle ne peut faire que le mal; mais aussi elle sait qu'elle peut tout en lui... en raison de quoi elle s'abandonne tout à fait à Dieu, afin qu'il fasse d'elle, en elle, et par elle, son bon plaisir... C'est par la déiformité que l'âme ne considère point ses actions bonnes comme siennes, mais comme actions que Dieu fait en elle (5) ». On voit la différence des notions exposées dans les deux livres.

Communément les spirituels pensent que la constante et montante pratique de l'amour désintéressé est propre aux initiés de la vie unitive. Camus prétend y mener les plus simples fidèles. Et les derniers chapitres de la *Défense du pur amour de Dieu* sont destinés à démontrer que ces hautes visées ne sont pas des chimères.

Là, longuement, amèrement, et jusqu'à l'injustice la plus emportée, le prélat raille les retraites en des chambres obscures, où d'ineptes directeurs d'âmes enferment de pauvres retraitants, qui, après avoir médité les fins dernières et la vie de Jésus, multiplié les examens de conscience et les élections, jeûné et fait pénitence, sortent de là « harassés, tracassés, fracassés »... et « tondus ». Car ce docteur melliflue, qui à chaque pas évoque le B. évêque de Genève, n'a aucun scrupule à dire tout cru que le dépouillement des retraitants est le grand profit des exercices. Lui-même, d'ailleurs, quand il prend la peine de dresser des *Retraites*, ne manque pas de faire méditer ses disciples sur la mort, le jugement, l'enfer et le purgatoire, le péché mortel et le péché véniel, la pénitence et le jeûne : qu'on lise, par exemple, la première de ses *Deux solitudes spirituelles* (6). Mais de faire cela comme il faut et pour des fins très hautes, il n'appartient

(3) *Op. cit.*, f. 8-10.
(4) *Op. cit.*, p. 494.
(5) *Op. cit.*, f. 18-19.
(6) Paris, Bertauld, 1640.

sans doute qu'à M. de Belley. Dans cette fameuse *Retraite spirituelle de dix jours*, écrite pour un prélat, il conseille, à l'égal des autres, les examens de conscience, la mortification, le silence, la solitude. Dès lors, que peut bien signifier le fracas de ses moqueries débridées, sur les exigences tyranniques et sottes de directeurs réguliers, qu'il ne nomme pas, mais qui sont vraisemblablement des jésuites et peut-être d'autres « cénobites » avec eux (7).

D'autant que l'évangélique prêcheur de charité pure, lorsqu'il flagelle à tour de bras ses confrères en direction, s'échappe à ce plaidoyer d'une si singulière désinvolture : Que me reproche-t-on cette *Retraite spirituelle de dix jours*, livrée « pour trois sols » à n'importe qui ? D'abord, elle est adressée à un prélat très ami de Dieu. Ensuite, est-ce que la presse ne rend pas tout « de droit commun » ? Est-ce que « les livres de la plus haute spéculation » — ceux de la dame milanaise et de Thérèse d'Avila, de saint Jean de la Croix et de saint François de Sales, de Tauler et de Ruysbroeck, etc., etc. — ne sont pas des livres « dont le plus simple vulgaire peut se garnir, s'il a de quoi les acheter » ?

Il cède à sa verve, et il sait bien que ce sont là des défaites, non des réponses. Aussi en vient-il à dire, comme s'il voulait aller au fond du problème qui le sépare du commun des spirituels :

Que l'on ne puisse indifféremment, sans distinction de personnes, ni d'âge, ni de sexe, ni de capacité, conseiller à tous les fidèles, et les instruire à dresser toutes leurs bonnes actions à l'amour et à la gloire de Dieu en fin dernière, et leur apprendre les exercices de la foi, de l'espérance et de la charité, trois vertus divines et surnaturelles qui leur ont été infuses en leur baptême : c'est non seulement renverser la dévotion et toute la vie spirituelle, mais abolir le catéchisme et empêcher que l'on ne rompe le pain de la doctrine aux petits...

Comme si Dieu qui répand la charité dans les cœurs n'était pas assez puissant pour y faire atteindre les faibles... comme si donnant la charité pour précepte il nous faisait des commandements impossibles (8).

Cette fois nous y sommes, et le grand docteur, qui croit comprendre l'évangile mieux que les autres, laisse échapper sa pensée profonde.

Certes, il dit vrai, quand il observe que les premières demandes du *Pater* apprennent à tout chrétien à regarder à Dieu seul, et que la formule même de l'acte de charité, enseignée aux enfants sur les

(7) On sait avec quelle âpreté Camus, en plusieurs de ses livres, invective contre les religieux ; et comment sainte Jeanne de Chantal lui en fit de fortes remontrances, lui opposant l'exemple de S. François de Sales (*Œuvres* de S. Fr. de S. Ed. Annecy, *Lettres*, IV, 417-419).

(8) *La Defense de l'amour de Dieu*, 519-520.

bancs du catéchisme, est un acte d'amour pur. Il n'est pas davantage douteux que la grâce de Dieu ne puisse faire jaillir du cœur misérable des hommes « la flamme de l'éternelle charité ». Mais, en fait, du cœur de la plupart des baptisés cette flamme jaillit-elle? En fait, quelle quantité d'amour pur existe dans les âmes du grand nombre des chrétiens qui récitent les formules imprimées de l'acte de charité qu'ils ont apprises dès l'enfance? Ce n'est pas à un théologien comme Camus qu'il faut apprendre la distance de la puissance à l'acte.

Pace tanti viri dicam, la page de la *Défense du pur amour de Dieu*, transcrite tantôt, ne fait pas honneur à l'évêque de Belley. En avocat plus habile qu'honnête, il brouille les choses. Par une sophistique indigne de son talent, il s'échauffe sur ce qu'on prive les humbles de toute dévotion. Il sait bien que le débat est ailleurs. Soient en preuve ses propres ouvrages.

Depuis 1629, il s'est démis de son évêché savoyard, il est devenu abbé d'Aunay, en Normandie, et l'archevêque de Rouen, Harlay, l'a associé au gouvernement de son diocèse. Justement chez Pierre Poisson, libraire de l'Université de Caen et éditeur de la *Retraite spirituelle de dix jours*, le prélat a publié coup sur coup, en 1638, une série de petits in-32, de quelques feuillets, et tous destinés à la propagande dévote qui le hante : *Considérations sur le progrès intérieur*; *Instruction sur la perfection chrétienne; Points considérables sur les parfaites intentions*; *Points d'oraison sur les différents motifs des œuvres humaines*; *Pensées affectives sur un moyen familier pour avancer en la perfection*; *Industries spirituelles contre les stratagèmes de l'amour-propre*; *Exercices spirituels sur la gloire de Dieu; Considérations affectueuses sur la gloire de Dieu.* Or à qui s'adresse cette littérature? Même si l'auteur osait prétendre qu'il écrit pour le menu peuple, on lui dirait en face qu'il n'y a point d'apparence. Entre ces opuscules, il y a des différences, non seulement d'étendue, mais si je puis dire d'arduité dans le bien proposé. Et dans aucun d'eux absolument, on ne retrouve l'échelle des dix degrés d'amour marquée dans la *Retraite de dix jours*. Dans celui de ces petits traités où il raffine le plus — *Exercice spirituel de la gloire de Dieu* — Camus se contente d'indiquer sept « usages » graduels, pour raviver et purifier l'intention qu'un chrétien doit avoir de glorifier Dieu en toutes choses, selon le mot de saint Paul. Preuve évidente qu'en dépit de ses prétentions paradoxales de mettre tout le monde à l'école du pur amour, l'évêque distinguait fort bien entre les chrétiens du commun et ceux qui sont décidés à offrir à Dieu des sacrifices de plus haut prix.

Dans la *Caritée* qu'il imprimera en 1642, et qui est un gros livre où il a voulu peindre en pied « le portrait de la vraie charité » chrétienne, nous lisons cette énumération des moyens efficaces pour soumettre et dompter l'amour-propre : 1° acquiescer à sa damnation;

2° accepter d'être privé des joies du paradis; 3° vouloir demeurer en purgatoire jusqu'à la fin du monde; 4° se conformer à l'état glorieux et douloureux de Jésus-Christ en sa vie et passion; 5° désirer d'aller au paradis parce que Dieu le veut; 6° désirer d'éviter l'enfer parce que Dieu le veut; 7° tendre au paradis seulement parce que Dieu le veut; 8° s'écarter de l'enfer seulement parce que Dieu le veut; 9° refuser le paradis, si par impossible telle était la volonté de Dieu; 10° préférer l'enfer avec l'amour de Dieu plutôt que le paradis sans cet amour, si par impossible Dieu le voulait ainsi. Dans les opuscules normands de 1638, on ne trouvera point ces merveilles d'anéantissement de soi. Et il est à croire que ce n'est poiut par ces sommets vertigineux que Camus conduisait son valet de chambre, les paysans de Normandie si accoutumés à la notion du profit, ou les montagnards du Belleysan? Un homme d'un esprit si délié a-t-il jamais pu penser qu'un prêtre n'avait qu'à ouvrir la bouche, pour multiplier à l'envi le fameux « vigneron de Montmorency » ou le « berger illuminé » du P. Surin?

D'où vient la différence? Dans la *Défense du pur amour de Dieu*, Camus plaide; dans la *Retraite*, il expose. Le maître s'adresse à une « âme avancée dans les voies de l'esprit » et jalouse d'y avancer encore : il présente dans leurs nettes exigences les actes d'amour pur à faire. L'avocat en veut aux spirituels qui pensent que seule une élite est capable des raffinements de l'amour pur; et pour les convaincre d'erreur, il minimise plus ou moins malgré lui, la difficulté de ces raffinements.

Assurément, Camus est un docteur très instruit et dont l'intelligence est la souplesse même. Malgré quoi il lui arrive forcément de s'embarrasser, comme à tous ceux qui oublient la vérité d'expérience formulée par saint Ambroise : *turba non sequitur ad excelsa, non ascendit ad sublimia*.

*
* *

Revenons à l'*Abrégé de la perfection*,

Saint François de Sales goûtait peu ce livre, dont il trouvait le langage obscur, et il écrivait à la présidente Brulart de se contenter de « l'admirer bellement » sans entreprendre de le mettre en pratique (9). Camus connaît cette lettre puisqu'il y fait nettement allusion (10). Mais les objections de son maître ne le convainquent pas : avec une « ferme attention », dit-il, on peut comprendre les termes recherchés de l'*Abrégé*; et le prélat auquel il adresse sa *Retraite spi-*

(9) *Œuvres* (Ed. Annecy), XIII, 335,
(10) *Esprit de S. François de Sales*, Part. VII, § VII.

rituelle lui paraît capable de la lutte subtile contre l'amour-propre dont l'*Abrégé* trace le programme.

Volontiers nous donnerons à Camus un quitus de sagesse, puisque nous ignorons tout de son prélat. Mais lorsque, prenant un par un les vocables de l'*Abrégé*, il veut nous persuader que *adhésion à Dieu*, *désappropriation*, *conformité*, *uniformité*, *déiformité* expriment des actes mystiques que tout chrétien est capable de pratiquer, à la seule condition d'avoir la charité infuse, c'est-à-dire d'être en état de grâce, nous n'en saurions tomber d'accord. Jamais François de Sales ne lui a enseigné cela. Les saints, précisément parce qu'ils pratiquent l'héroïcité des vertus, ne disent point qu'on est héroïque, comme on respire, sans y prendre garde ni peine. Les humanistes qui professent un tel optimisme ne sont que des humanistes; ils méconnaissent le cœur humain et ses tenaces résistances au renoncement évangélique. La croix est un mystère de douleur. Elle l'est pour les chrétiens, comme elle le fut pour le Christ. Ni Camus ni personne ne saurait rien changer à cette loi de la Providence. Et c'est le petit nombre des amis de la souffrance qui expliquera toujours le petit nombre de ceux qui aiment Dieu d'un amour d'amitié.

Les jansénistes, qui avaient une théologie inhumaine, ont exagéré la rigueur du précepte de la charité; et la vertu de charité elle-même leur a paru tellement indispensable qu'ils ont taxé de péché tous les actes de ceux qui ne sont pas en état de grâce. Camus est loin de cette dernière position. Mais il a trop de liaison avec Port-Royal pour ne point avoir pris la contagion de la théologie inhumaine dont le grand Arnauld sera le sonore et obstiné professeur.

Courir sur cette piste entraînerait fort loin. Avant de risquer ce long effort, il convient d'attendre une occasion favorable.

Paul Dudon

PAPIERS SUR LE QUIÉTISME

Parmi les manuscrits de la *Biblioteca Chigiana* entrée il y a quelques années à la Vaticane, il y a deux recueils de pièces qui me semblent inconnus (la chose n'a rien d'étonnant car ils figurent dans l'ancien catalogue sous un titre très vague) et qui peuvent être utiles pour l'histoire du quiétisme et de sa condamnation à Rome. Leur valeur est mince au point de vue des faits historiques et biographiques, et ils ne peuvent ajouter que bien peu à notre connaissance des événements ; mais au point de vue théologique, en revanche, ils me paraissent avoir plus d'importance.

Il y a tout lieu de croire que ces deux dossiers ont été réunis par le cardinal Flavio Chigi, neveu d'Alexandre VII, élevé par lui à la pourpre en 1657 et qui, avant de mourir en 1698 (cf. Moroni, *Dizionario*... t. 13, p. 86-87) put encore jouer un rôle actif dans l'affaire du quiétisme de Molinos (cf. P. Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921, p. 168 ; 206).

I

Le premier manuscrit est le *Vat.-Chig. R. II. 52*, papier, de ff. 138, formé par divers documents cousus ensemble. En voici le contenu :

1. f. 1. Lettre de Mons. Palafox à Innocent XI, de Séville, 7 octobre 1687. C'est celle dont parle Dudon, *op. cit.*, p. 233 ; il n'y a évidemment ici qu'une simple copie.

2. f. 2. Paragrafo aggionto alla lettera pastorale di Mons. Pallafox Arciv° di Siviglia contro chi stampò un' altra piccola lettera in suo nome, ritrattativa della prima ; tradotto dallo spagnuolo.

Avvertenza. Il pio desiderio di molti alle mani de quali non é arrivata questa lettera, m'ha portato farla ristampare la 2ª volta, corretta da alcuni errori di stampa ; e stando per uscire di nuovo a luce publica, l'ha voluta oscurare un vil vapore uscito da una mano nemica con un' altra suppositizia Lettera Pastorale, stampata in quarto con la data in Siviglia a' 6 d'aprile del presente anno 1688 col nome e sottoscrittione nostra ; la quale benché cominci con l'istesso principio e margine della prima, séguita poi e termina in forma molto contraria et é ristretta in un sol foglio. Avvertiamo tutti della sacrilega falsità di questa calunnia, acciocché non la stimino nostra, perdonando di tutto cuore all' intenzione dell' infelice Auttore che l' ha

composta e publicata, pregando quanti la vedranno che preghino il Signore per lui, come noi con paterno affetto di cuore facciamo.
Giacomo di Pallafox e Cardona Arcivº di Siviga.

Copie là encore, et, que je sache, inconnue. Sur le feuillet qui la contient, il y a, au dos, la date 3 juillet 1688. Je ne sais rien de la lettre pastorale apocryphe.

3. f. 5. (Imprimé) Carta pastoral. D. Jayme De Palafox y Cardona, por la gracia ecc.

C'est la pastorale analysée par Dudon, *op. cit.*, pp. 234-235.

4. f. 21. Riflessioni sopra una lettera pastorale di Monsigr Illustrmo Arcivescovo di Siviglia impressa sotto la data de 20 di 9bre 1687.
L'Autore di questa lettera, ecc.

Que je sache, inconnues. Dans la *Riflessione 1*, on accuse Palafox d'enseigner, dans la pastorale même de rétractation, l'

« oratione di Quiete, che da altri moderni, et particolarmente da Molinos nella condannata sua Guida Spirituale, s'insegna ».

Dans la *Rifl. 2*, on affirme que l'oraison de quiétude est « la semenza » d'une grande partie des erreurs condamnées, et que cette assertion sera démontrée dans un livre de publication imminente, intitulé :

Vera oratio quietis et contemplatio tam acquisita quam infusa, communi Patrum, Scholasticorum et Mysticorum doctrina explicatae atque tum a damnatis Michaelis de Molinos erroribus tum ab aliis recentiorum assertionibus expurgatae.

L'ouvrage, qui est du même auteur que les *Riflessioni*, sera « in latino e con metodo e stile scolastico ».

Dans la *Rifl. 3*, on dit que, si ce livre était déjà imprimé, on comprendrait aussitôt « la falsità e danni » de la contemplation acquise défendue dans la pastorale de Palafox ; mais comme elle n'est pas publiée, ces réflexions seront utiles. Pourquoi n'est-elle pas encore publiée, on ne le voit pas bien ; p. 21 :

« ... un' opera che ho all' ordine per la stampa, la quale spero che o mentre vivo o quando sarò morto si permetterà che si stampi ».

Dans les *Rifl. 4-8* est réfutée l'affirmation que la contemplation appelée Nuit obscure par le B. Jean de la Croix soit contemplation acquise, comme il est soutenu « *da Molinos in un suo manuscritto e dal Difensore della sua Guida* ». Quel est le *manuscrit* de Molinos, je ne sais. Peut-être le mémoire analysé par Dudon, *op. cit.*, p. 120-122. Quant au *Difensore*, il en est cité expressément un fragmen

f. 23v, et il n'est autre que Petrucci dans le livre *Della contemplazione mistica acquistata*. Dans les *Rifl. 9-12* on nie que

« nella mistica Teologia vi sono due emisferi, uno diurno della contemplazione infusa al quale presiede S. Teresa, l'altro notturno della notte oscura della contemplazione acquistata al quale presiede il B. Giovanni della Croce »,

comme le dit la Pastorale. Ensuite, jusqu'à la dernière Riflessione (la 34e), on revient sur la fausseté de cette contemplation particulière à laquelle (cf. f. 25v) se ramènerait l'erreur de Molinos, du défenseur et de l'auteur de la Pastorale.

Ce mémoire ne semble pas avoir été écrit par obligation d'office, mais seulement dans un but de propagande :

« non pretendendo altro che di haver esposto il mio parere per bene publico il quale da molti si è desiderato, e mi si è fatta istanza che lo scrivessi ».

A ce mémoire fut opposée la *Réponse* citée par DUDON, *op. cit.*, p. 235.

5. fol. 31. Copia di lettera tradotta dallo spagnolo contro il foglio pastorale di Mons. Arcivescovo di Siviglia.

Avvertimento d'un Bifolco a un suo Pastore. Chi scrisse la Lettera Pastorale...

Inconnue, que je sache. C'est une réplique à la IIe édition de la Pastorale et à l'avertissement que Palafox y avait joint (cf. n. 2). On lui reproche, entr'autres, que, si la lettre du 6 avril n'avait pas été authentique, chose niée par Palafox, elle n'aurait pas obtenu tant de crédit ; qu'il reste toujours vrai que Palafox a écrit en 1681 à Palerme, et puis réimprimé en 1685 à Séville une pastorale réunie à la *Guida* de Molinos. On reproche à Palafox

« il sermone fatto in san Bartolomeo da un tal Pazos, nel quale udendolo e autorizzandolo S. S. Illma (e se crediamo alla confessione del medesimo, comandandoglielo) predicò le dottrine di Molinos, le quali la domenica seconda di maggio 1687 ritrattò, per ordine dell' Inquisizione nella medesima Chiesa (2) ». De plus « la missione della Maddalena, in cui Lasarte disse tutto ciò che poi gli convenne ritrattare la domenica 26 di ottobre del 1687 » ; e « come stan dentro [en prison] gli altri impegolati Missionarii, i quali Dio sa come e quando n' usciranno ».

Et l'écrit continue réfutant la Pastorale, et justifiant les écrits anonymes et pseudonymes dirigés contre l'évêque.

Au dos : « Luglio 31 1688 ».

(2) Cfr. DUDON, *op. cit.*, p. 236.

6. f. 37. Autre exemplaire du document précédent ; cf. n. **5**.

7. f. 42. Replica alla Riposta data alle Riflessioni sopra la Lettera Pastorale di Mons. Arcivescovo di Siviglia...
In questa riposta...

Inconnue, que je sache. Continue la polémique ; à noter la conclusion :

« non posso non maravigliarmi che anco in Roma vi sia chi et in voce et in carta difende gli errori fondamentali di Molinos et de suoi seguaci, et che gli difenda con i medisimi loro sofismi » (f. 47v). Les *Riflessioni* sont le n. **4** ; sur la *Risposta*, cf. Dudon, p. 235.

8. f. 49. Emo e Revmo Signore.
Mi ha riempito di godimento l' avviso che V. S. mi dà della nuova Pastorale...

Copie d'une lettre dans laquelle, tout en louant la rétractation de Palafox, on soutient 1) que les âmes ne seront pas complètement éclairées par ladite Pastorale où se répètent des erreurs sur la « forma di contemplare » ; 2) qu'il faudrait une

« dichiarazione manifesta che l'attrizione è sufficiente per la comunione ».

Dans la lettre sont rappelées « due mie antecedenti » ; c'est-à-dire, sûrement les *Riflessioni* et la *Replica* (nn. **4**, **7**). Nous sommes donc en présence d'un dossier de la même personne.

9. f. 51. Emo e Revmo Signore.
Con gran ragione mi par che V. E. dubiti...

Autre lettre, mais sous forme de vrai mémoire. Rattache les quiétistes aux Bégards et aux Illuminés (Alumbrados), et réduit leur doctrine à ceci :

« l'Anime chiamate alla contemplatione s'esercitino in questa forma : facciano un atto semplice e oscuro di fede della divina presenza et un atto d'amore perfetto verso quella maestà senza piú. E questa lor forma d'orare la chiamano contemplazione acquistata e attiva orazione di fede e attenzione alla Divina Maestà ».

De cette erreur le correspondant accuse la Pastorale ; puis il s'attache à montrer au Cardinal la gravité de cette erreur. Il ajoute que, pour la réfutation de telles théories, le Cardinal peut s'aider de livres imprimés et de

« tante e tante scritture vedute et esaminate da V. E. » ; surtout « quella scrittura che ha per titolo : Si scuopre la fallacia del documento in cui tutti gli auttori della falsa contemplazione o quiete fondano le lor dottrine ».

Néanmoins il en reprend la réfutation à divers points de vue. Il rappelle

« gli errori della nuova setta pochi anni sono nell' Olanda e Danimarca, fondata su questo medesimo principio di Quietisti e promossa con la stampa di molti libri della celebre Antonetta ».

L'auteur, après avoir réfuté la Pastorale, ajoute que, s'il a été long, c'est dans l'espoir

« che s'opponghino presto argini a nuova inondazione del Quietismo ».

10. fol. 61. Eminentissimo e Rmo Signore. L'essersi vostra Eminenza degnata di gradire...

Nouvelle et plus forte réfutation de la Pastorale. Au f. 65, il rappelle de nouveau la

« celebre Antonetta Bourignon... e per mezzo di essa et de suoi libri pestiferi innumerabili anime massimamente nell' Olanda e nella Danimarca, de quali libri alcuni stampati in Amsterdam nel 1679 furono condannati dalla Sac. Congreg. del S. Officio con decreto de' 15 maggio 1687 ».

Il en parle longuement. Il cite et réfute des passages des *Mistici enigmi* de Petrucci, qu'il ne nomme pas. Il termine en s'excusant de sa longueur et en revenant sur sa crainte de ramifications nombreuses de l'hérésie.

11. f. 73 : Mi permetta V. E. questa brevissima aggiunta alla prima lettera...

Supplément de réfutation.

12. f. 75 : Scrittura anonima. Si pone in considerazione a chi censura alcuni libri che trattano di mistica che le proposizioni dannate del Molinos, in cui si parla d'annichilazione di potenze, di morte mistica, di cessazione d'atti, di operazione di Dio in noi senza noi, dell' impedimento della propria attività alle operazioni di Dio et simili altre censurate anco ne' libri ultimamente proibiti sono state dannate della S. Inq. perocché il Molinos con altri le insegnava a praticarsi dalle anime tenute in contemplazione acquisita ; dove che competono benissimo a chi sta in contemplazione infusa, conforme tutti li santi e gli autori piú celebri mistici parlano nelle loro opere...

Écrit en faveur du Quiétisme. On y mentionne les Saints les plus autorisés et les docteurs mystiques les plus célèbres ; parmi eux Gagliardi (f. 75v), dont est cité le passage suivant (f. 81-81v) :

« Il P. Achille Gagliardi, nel 2° grado di perfezione, cosí afferma : Suole il Signore all' anima che è arrivata al 6° grado, alla quale non ha lasciato altro che il poter far atti nel modo spiegato, sottrarre a poco il poter fare tali atti, levandone ora uno ora un' altro, insino

che gli li leva tutti affatto, eccetto il conformarsi al suo Divino volere e si riduce a segno che non puó far atto alcuno nè di ringraziare Dio nè di fortezza nè di pazienza nè altro qualsivoglia se non di volere quello che a Dio piace e star cosí con patire. Anzi più volte suole anche levar questo atto di conformarsi a Dio in modo che non solo non sente di farlo ma né anco lo puo fare e solo resta una quiete passiva con che a guisa di un Agnello dinanzi a chi lo tosa se ne sta cheta e si lascia far da Dio quel che vuole. Questa sottrazione dell' animo s'intende nell'intelletto nella volontà quanto a' proprii atti interni di volitione, intenzione, fonzione, elezione, godimento e simili che affatto sono levati. Nell' 8° grado finalmente suole il Signore levare non piú l'attivo ma anche il passivo con restar la volontà in tutto e per tutto nuda e a tutto impotente solo non resistendo nè opponendosi a questo, ma lasciandosi spogliare del tutto. Di modo che sapendo ella che la Divina volontà vuole che faccia alcune cose, perciò le fa come volute dal Divino volere immediatamente senza nessun concorso del suo, collocando quello di Dio in luogo del suo. Qui l'annichilazione, spropriazione et sottrazione rilucono altissime; conformità non v'è, ma molto piú, perchè la volontà con tal rinuncia si lega, assale (sic) et abissa in Dio e del tutto perduta resta in quella di Dio sommamente deificata, per totale identità in quella ». Est cité ensuite le P. Bartolomeo da Salutio, *Paradiso de' Contemplativi*, cap, 2.

13. f. 83. Risposta a una scrittura anonima sopra le proposizioni del Molinos condannate dalla Santità di N.-S.

Va attorno una scrittura anonima comunicata, per ció che si ode, anche ad Emi Cardinali et altri del Sacro Tribunale dell'Inquisizione del sequente tenore...

Réfutation de l'écrit précédent, avec la signature du

« P. Gio. Antonio Caprini della Compagnia di Giesú in Collegio Romano.

14. f. 39. Difese delle proposizioni di S. Teresa, in cui si mostra che niuna di esse ha nulla che fare con le condannate del Molinos.

Alla 1 si risponde...

Ecrit dans lequel on lave du soupçon de quiétisme les passages cités dans l'écrit anonyme n. **12**, y compris Gagliardi (f. 90ᵛ).

15. f. 91. Seconde réponse à l'écrit anonyme (n. **12**), en grande partie identique à la première (n. **13**).

16. f. 102. Si scuopre la fallacia del documento in cui tutti gli Autori della falsa Contemplazione o Quiete fondano le loro dottrine.

Quanto è piú santa la vera contemplazione...

C'est l'écrit auquel renvoie le n. **9**. Selon l'auteur de ce mémoire, le *documento* (enseignement) qui constitue le noyau du Quiétisme est le suivant :

« Faccia l'anima un atto di pura fede nella presenza di Dio con

amore e rassegnazione totale, procurando di continuar cosí tutta la vita in quella fede, amore e rassegnazione » (f. 103).

Le long mémoire est suivi (f. 120) d'un *Disinganno della moltitudine allettata alla falsa contemplazione da tre fallacie.*

17. f. 125. Capo di lettera di Roma degli 11 8bre 1687.
Martedi sera il Sig. Card. Petrucci fu longamente a favorirmi, e mi entrò assai liberamente nella materia, con espressioni di tanta pietà e subordinazione a tutto quello che N. S comanderà, che io ne rimasi edificatissimo, e tra le altre cose mi disse d'haver scritta una lettera a S. Santità, in cui si mostrava non solo prontissimo a ritrattarsi, ma di piú supplicava che facesse proibir presto li suoi libri, già che la esperienza haveva mostrato che sono perniciosi; non havendo esso nel comporgli mirato ad altro che al servizio dell' anime et alla gloria d'Iddio; e se questo fine non gl' era riuscito di conseguire non poteva averci alcun affetto, ma gli doveva abominare. Confesso a V. E. che m' intenerii udendo sentimenti in un Cardinale tanto umili; et il Sig. Card. Cybo mi disse ieri che presto dovrà N.-S. spedirlo e rimandarlo alla sua chiesa.

L'importance de ce fragment de lettre serait plus grande si on pouvait en préciser l'auteur et le destinataire. Nous avons déjà noté que le dossier avait dû appartenir au Card. Flavio Chigi : mais cela ne nous dit rien sur l'origine de ce fragment.

18. f. 126. Emo Revmo Patron mio colendissimo. Mancherei troppo al mio debito, se lasciassi di render tributo di ringraziamento alla somma benignità di V. E., da cui solo é originato il favor singolare che melcordi prossimo passato ricevei, d'essere ad inchinarmi alli piedi di S. Santità. Per secondare adunque i pii e zelanti desiderii di V. E. rappresentai a S. Stà i disordini immensi cagionatisi in Roma come quasi per tutta la Christianità da questa nuova forma d'orazione, e la supplicai umilmente ma vivamente a perfectionare l'opera che felicemente havea incominciata. Si compiacque S. Stà di ascoltarmi benignamente e confessò che con si lungo indugio si era dato adito a sí gran mali e parmi d'haverlo lasciato assai appagato per la necessità del rimedio.
Del resto lo stato presente delle cose si è che si verrà alla ritractazione ma con moderar qualche termine posto nella qualifica delle proposizioni dalla proibizione de libri, purchè vi si aggiunga ipso petente et supplicante. Nè il P. Commissario discorda dall' uno e dall'altro. Tutto é che si venga alla resoluzione. Stiamo poi con ansietà attendendo il ritorno di V. E., acciocchè col suo zelo si venga ad ultimare la proibizione degli altri libri consimili : et io intanto vado preparando qualche cosa per istruzione della mia orazione. Supplico riverentemente V. E. a compatire all'ardire che ho preso d'incomodar con questi mal composti caratteri V. E. e si compiaccia di riceverli almeno come un attestato sincero delle obbligazioni che per il sopradetto titolo e per le altre grazie compartitemi secondo il ragguaglio continuo fattomi dal P. Gio. Ramalleno professo a V. E. a

cui con ogni piú riverente ossequio m' inchino baciandole umilissimamente le sacre vesti, restando

Roma li 8 novembre 1687.

Di V. E.
Hum. Dev. et Obbl. mo.
Francesco Marchese.

Cette lettre, qui est ici en original, vient confirmer explicitement ce que l'abbé d'Hervault écrivait de Rome le 11 novembre 1687; cf. Dudon, *op. cit.*, p. 223, note.

II

L'autre manuscrit est le *Vat.-Chig. C. VI, 152*, papier de ff. 163. Il a dû lui aussi appartenir sans doute à Flavio Chigi. Je n'entreprendrai pas d'en donner une analyse détaillée : on peut voir par le contenu indiqué ci-dessous qu'il s'agit d'une large controverse théologique.

19. f. 1. Christianae contemplationis Elucidatio juxta communem Patrum Scholasticorum ac Mysticorum Doctrinam.

Prooemium. De christiana et religiosa contemplatione una eademque est scholasticorum...

Le traité est ainsi divisé : première partie :

« De contemplatione in communi eiusque divisione et obiecto », en vingt chapitres (ff. 2-41v).

Seconde partie :

« De contemplatione motus circularis », en 23 chapitres (ff. 43-88v).

Troisième partie :

« De contemplatione motus obliqui, seu acquisita », en 13 chapitres (ff. 89-108v).

20. f. 113. Breve notizia della dottrina e della prattica d'alcuni novelli contemplativi.

Si è procurato in altre scritture di commendare per chi n'é capace.

Ecrit destiné au Tribunal du S. Office ; on y décrit la vie menée par les Quiétistes, avec de grands détails sur l'emploi de leurs journées.

21. f. 125. Breve riflessione sopra l'Orazione di fede o di Quiete acquisita secondo la dottrina de' Moderni Direttori. Si prova : quest' orazione di fede nel modo da essi spiegato non esser contemplazione nè acquisita nè infusa ma esser un misto dell'una e dell'altra da essi inventata senza fondamento, anzi con danno assai pregiudiziale all' anima.

22. f. 133. Breve riflessione sopra la rassegnazione prattica perpetua pratticata da' Moderni Contemplativi chiamata da essi Via interna propria de più Perfetti.

23. F. 149. Breve riflessione sopra quella massima che il demonio possa usar violenza ne membri umani senza che l'anima attivamente operando l'azione peccaminosa commette verun peccato.

Ces deux dernières réflexions sont riches de données touchant la controverse théologique sur la « déification », et les questions de morale et de fait relatives à la conduite pratique des Quiétistes.

III

Quelques glanes pour terminer. Dans le mss. 2179 de l'*Angelica* à Rome, fol. 121, il y a un sonnet « *in detestazione dell' eretico Mulines* », sans aucune valeur littéraire, mais intéressant pour connaître les impressions et les rumeurs populaires sur l'affaire. Dans les *Status animarum* de l'église de S. François de Paule, qui était alors paroisse (encore conservés à la Bibliothèque Nationale de Rome, fondo S. Franc. di Paola, 8), aux années 1678, 1679, 1680, est mentionné dans la liste des prêtres « don Michel de Molis, spagniolo » (f. 99[v]); « don Michele de Molis, spagniolo : calata di San Lorenzo » (f. 189[v]); et enfin avec plus d'exactitude « don Michele Molines, spagniolo » (f. 345[v]).

Je crois utile de signaler aussi un article d'Antonio Traluci sur le cardinal Pier Matteo Petrucci, paru dans les Studia Picena, VI (1930), 169-201 : surtout parce qu'il y est parlé « d'un volume manoscritto di memorie preziose » dues à l'ami, biographe et vicaire général de Petrucci, Monacelli, manuscrit qui se trouve aux archives capitulaires de Jesi et dans celles du couvent des Carmélites (p. 170); sont aussi citées (p. 181) des lettres du card. Ranuzzi sur le cardinalat de Petrucci, conservées à la Federiciana de Fano.

Je dois enfin à l'amabilité de Mgr Paschini communication d'un texte intéressant sur le sort des documents du Saint-Office relatifs au procès de Molinos, documents dont le P. Dudon (*op. cit.*, p. 191) chercha en vain à avoir communication en 1912 et 1918. Dans le journal des années 1798-1799 écrit par Giuseppe Antonio Sala, plus tard cardinal, on lit au 7 mars 1798 : « Il Tribunale del S. Uffizio non è stato per anco soppresso formalmente. Furono bensì biffate tutte le carte. Prima dell' arrivo de' Francesi erano stato dimessi li detenuti di quelle Carceri, ed erano stati bruciati tutti li Processi criminali da 40 anni indietro fin qui, come pure alcuni de' processi antichi più celebri, e tra gli altri quello di Molinos ». G. A. Sala, *Scritti*, ecc., Roma, 1882, I, 87.

Rome, Giuseppe De Luca.

COMPTES RENDUS

Dom Chevallier. — *Les avis, sentences et maximes de saint Jean de la Croix, docteur de l'Eglise. Pensées venues de ses cahiers, de ses réponses, de ses billets et de ses œuvres.* Paris, Desclée de Brouwer, 1933, in-12, 352 p., 20 fr.

— Le même. — *Les mots d'ordre de S. Jean de la Croix, docteur de l'Eglise.* Mêmes éditeurs, in-24, 124 p., relié toile, 7 fr. 50.

— Le même. — *Le cantique spirituel de S. Jean de la Croix, docteur de l'Eglise.* Mêmes éditeurs, in-12, 270 p., 11 fr..

I. Ce volume continue l'édition critique, avec traduction française, des œuvres de S. Jean de la Croix. Les 134 pages de l'introduction font connaître l'état actuel de la question et justifient la nouvelle présentation de l'ouvrage. Dom Chevallier remonte de l'édition la plus récente, celle du P. Silverio en 1931, jusqu'au premier recueil publié à Cologne en latin dans l'édition des Œuvres de 1639. De ces onze collections, il arrive ainsi à constituer trois groupes, le premier ne donnant que des maximes tirées de recueils manuscrits, le second y ajoutant un grand nombre de pensées détachées de toutes les autres œuvres du saint, le troisième choisissant à son gré dans les maximes déjà éditées, sans en apporter de nouvelles. Il s'est donc livré à un travail très minutieux de classification et d'identification de ces textes si disparates en se préoccupant notamment de retrouver pour les pensées isolées, là où c'était possible, leur entourage primitif. Des tables très détaillées permettent de suivre tout le travail de reconstitution. Je crains que beaucoup de lecteurs ne soient un peu déroutés par cet exposé qui aurait pu, ce me semble, être présenté d'une manière à la fois plus simple et plus claire. Ici, comme pour le Cantique, il faut s'y reprendre à plusieurs fois pour saisir la pensée de l'éditeur. Quoi qu'il en soit, le résultat de ce travail ardu et minutieux nous est donné dans le reste du volume. L'apport réellement original est constitué par les trois premières parties où Dom Cheval-

lier distingue ce qu'il appelle : 1) les cahiers de Beas, c'est-à-dire l'opuscule des *Cautelas* et le « livret de Françoise de la Mère de Dieu » (à la table : opuscule du très pur amour); — 2) les recueils de réponses adressées à la communauté; — 3) les recueils de billets individuels. — La quatrième partie concerne les pensées empruntées aux œuvres déjà existantes pour diverses collections et où l'on retrouve, par exemple dans l'édition de 1701, 311 sentences tirées de la *Montée du Carmel*, 423 de la *Nuit obscure*, 23 du *Cantique Spirituel*, 14 de la *Vive flamme d'amour*, 15 des *Lettres Spirituelles*. Dom Chevallier donne le texte espagnol avec une numérotation continue et les principales variantes pour les trois premières parties avec en face la traduction française. Celle-ci, comme pour le *Cantique*, aurait gagné, je crois, à être plus littérale, plus nerveuse, comme il convient à des maximes aux formules condensées; on ne sait pas toujours pourquoi à l'expression directement calquée sur le texte original est préférée une sorte d'adaptation. Le sens de la maxime est mis en vedette par quelques mots, appartenant en propre à l'éditeur, et qui facilitent la lecture.

II. Sous ce titre : « *Les mots d'ordre de S. Jean de la Croix* », c'est le contenu du volume précédent qui est mis à la portée de tous dans un ordre différent. Dom Chevallier, s'inspirant d'ailleurs d'une pensée de S. Jean de la Croix, groupe les diverses maximes en trois parties : la graine semée du haut du ciel, le traitement qui la sauve, le traitement qui la tue, avec en supplément des formules très générales. Les numéros renvoient à ceux de la grande édition et permet-de retrouver facilement la source originale. L'avantage de cette nouvelle présentation est de grouper les passages se rapportant à une même vertu, par exemple le silence, la pureté, le recueillement. Dom Chevallier pense qu'ainsi les pensées s'éclairent les unes les autres et que le texte se commente lui-même. Je crains que cette initiative ne donne point satisfaction à tous. Si elle se comprend pour des maximes absolument isolées, elle ne paraît guère justifiable pour des opuscules comme les *Cautelas* qui forment un tout et qu'il y aurait semble-t-il avantage à laisser tels que les disciples de S. Jean de la Croix les ont transmis. D'autant plus que cela comporte quelques modifications du texte, d'importance secondaire il est vrai.

III. Je signale, en terminant, la publication en volume à part de la traduction française du *Cantique*, tel que l'a reconstitué Dom Chevallier et qu'il tient pour la seule édition authentique de cette œuvre de S. Jean de la Croix. Elle est précédée d'une introduction traitant successivement de l'histoire du *Cantique Spirituel* (sans aucune allusion à la recension longue), du sens et de la trame de cette œuvre. On ne peut que se féliciter de voir, par cette édition, facilitée la diffusion de la doctrine de S. Jean de la Croix. Ferdinand CAVALLERA.

Lecouturier Em. — *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au XVIIe siècle. I. Françoise-Madeleine de Chaugy et la Visitation après la mort de sainte Chantal. II. L'œuvre littéraire de Fr.-M. de Chaugy*. Paris, Bloud, 1933, 2 vol. in-8 de XX-641 et VII-214 pages ; 48 et 24 fr.

Ces deux volumes qui ont valu à Mademoiselle Lecouturier le titre de docteur ès-lettres ont pour objet la vie et les écrits de la Mère de Chaugy, première annaliste de la Visitation. Après avoir été longtemps laissée dans l'ombre, elle reçoit ici un hommage imposant. Le second volume intéresse directement l'histoire littéraire par les détails qu'il donne sur les écrits de la Mère de Chaugy, leur origine, leur contenu, les manuscrits, éditions, remaniements. La tâche était assez compliquée du fait que, pour certains ouvrages, la Mère de Chaugy n'a guère fait que mettre en œuvre des mémoires fournis par d'autres, pour certains au contraire, son propre travail a été démarqué et remanié. Sur tous ces points, Mlle Lecouturier apporte des précisions qui restituent à chacun son dû. L'étude sur l'écrivain qui termine cette seconde thèse était d'autant plus difficile à faire. L'auteur est arrivée à distinguer comme deux manières : la première où elle est beaucoup plus personnelle et décrit d'une plume pittoresque ce qu'elle a vu et entendu, dans une « langue concrète, pleine de verdeur et de relief », la seconde où elle subit diverses influences, notamment celle de Mgr de Maupas du Tour, qui dans sa *Vie de la Mère de Chantal*, a « enguirlandé de développements oratoires et de considérations oiseuses » les *Mémoires* même de Fr. de Chaugy. Alors la plume de la Mère de Chaugy « perd un peu de ses grâces naturelles et parfois s'alourdit. Elle amplifie, elle ratiocine ». Entre ces deux parties, sur les œuvres et l'écrivain, trois chapitres sont consacrés à la spiritualité salésienne dans l'œuvre littéraire de la Mère de Chaugy. Ils ont pour objet de montrer « où réside pour nous l'intérêt profond de ses écrits, à savoir de nous offrir actualisée, réalisée, dans la vie de Ste Jeanne de Chantal et de ses premières filles la doctrine mystique de S. François de Sales et inversement de nous présenter dans ces mêmes vies le champ d'expérience où s'est élaborée, précisée cette doctrine. C'est qu'en effet si les biographies de la Mère de Chaugy sont un commentaire vivant de l'*Introduction à la vie dévote* et surtout du *Traité de l'Amour de Dieu* dont elles illustrent les enseignements, ceux-ci à leur tour rendent compte de la vie qui s'exprime dans ses biographies. Et c'est pourquoi l'on ne devrait guère les séparer. La doctrine de S. François de Sales est le fruit de ses expériences autant que de son génie. Or de ces expériences Fr.-M. de Chaugy nous offre les cas les plus typiques ». C'est ce que Mlle L. montre dans le chapitre

qui suit sur les « Philothées » à l'aide de citations empruntées aux *Vies* et dans le troisième où elle met en regard des textes du *Traité de l'amour de Dieu* et divers traits de la vie de sainte Chantal et de ses premières compagnes. Mlle Lecouturier illustre ainsi abondamment une théorie qu'elle emprunte à M. Bremond et qui, à condition de se garder de tout exclusivisme, représente en effet un caractère incontestable de l'œuvre salésienne.

Ce volume peut être considéré comme un chapitre détaché du grand ouvrage dont il me reste à parler ; chapitre d'ailleurs amplifié et développé dans des proportions qu'une publication à part sollicitait d'elle-même. Le titre qui est rapporté ci-dessus ne doit pas induire en erreur. On pourrait croire qu'il s'agit d'une histoire même de la Visitation après la mort de sainte Chantal. Il n'en est naturellement rien. C'est directement de la Mère de Chaugy qu'il s'agit depuis sa naissance jusqu'à sa mort et l'histoire de la Visitation n'y est traitée que dans la mesure même où elle est impliquée dans les circonstances assez mouvementées de la vie de la Mère. Il suffit pour s'en rendre compte de rappeler les grandes divisions de l'ouvrage : le Ier, enfance et adolescence (1611-1629); livre IIe, la formation (1629-1642); l. IIIe, l'œuvre ; l. IVe, l'épreuve ; l. Ve, vers l'apaisement. Ces deux derniers titres ont quelque chose de mystérieux et en effet Mlle Lecouturier a le mérite, grâce à de nombreux documents inédits, sinon d'avoir fait la pleine lumière, du moins d'avoir projeté un jour éclatant sur une physionomie volontairement laissée dans l'ombre jusqu'ici. Il se dégage des détails abondants qu'elle rassemble l'idée d'une forte personnalité qui connut les « extrémités des choses humaines », une renommée considérable, dépassant de beaucoup l'enceinte des monastères où elle vécut et des épreuves extrêmement douloureuses. Il est impossible de résumer en quelques lignes l'action de la Mère de Chaugy, comme supérieure de la Sainte Source, soit pour consolider l'œuvre de sainte Chantal à Annecy même, soit dans la fondation de nouveaux monastères, soit en particulier pour faire aboutir, en dépit de nombreux obstacles, la béatification de S. François de Sales et, cette béatification obtenue, faire rayonner avec la dévotion au saint, sa doctrine et son esprit. Œuvre complexe où la M. de Chaugy sut déployer les ressources des magnifiques qualités naturelles que Dieu lui avait départies en abondance et faire jouer toutes les influences, dans le monde religieux et dans le monde politique, alors si étroitement unis, qu'elle put atteindre. Avec un succès incomparable, qui devint la cause même des difficultés auxquelles elle fut en butte et des épreuves qui s'amoncelèrent sur elle sans parvenir à l'écraser, qu'elle surmonta au contraire, dans un véritable esprit de foi et avec une dignité et une sérénité de conscience qui lui font le plus grand honneur.

C'est là d'ailleurs le problème de cette vie et qui, malgré les efforts louables de Mlle Lecouturier, ne me paraît pas complètement éclairci. Je signalerai cependant la conclusion où quelques jugements fermes et équitables dégagent plus nettement ce que le récit, avec ses longueurs inévitables, ne met pas toujours en en relief et où, en dépit de la sympathie très prononcée et compréhensible de l'auteur pour son héroïne, se manifeste le souci de mettre en relief impartialement les lumières et les ombres. L'on se demande en effet comment, avec de si merveilleuses qualités et d'excellentes intentions, la M. de Chaugy a pu inciter à ce point l'hostilité de Mgr d'Arenthon d'Alex, de Mgr de Maupas, plus tard à Monferrand de Mgr de Veyny d'Arbouze, sans parler d'autres personnages, dont le duc même de Savoie Charles-Emmanuel II. Sans doute elle a eu aussi d'ardents défenseurs et l'amitié de Mme Royale devait après la mort de Charles-Emmanuel lui assurer une éclatante revanche, mais il semble bien que tous les torts n'ont pas été du côté de ses adversaires.

Si l'on veut s'expliquer toutes ces difficultés, ces querelles et ces animosités sans cesse renaissantes, ces exils successifs, ces ardentes contradictions et ces non moins ardentes sympathies, il semble qu'il faille en chercher la raison dernière dans la forte personnalité de la Mère de Chaugy et sa tendance à la manifester, dans de bonnes intentions sans doute mais sans tenir toujours assez compte de la discrétion que lui imposaient les circonstances. Dans l'ordre même de la Visitation, et à plus forte raison chez certains supérieurs ecclésiastiques, on éprouve de la méfiance à l'égard de son action comme supérieure de la Sainte Source : on a l'impression très nette qu'en effet, en dépit de ses déclarations, certains de ses actes faisaient redouter qu'elle ne tendît à transformer la constitution du nouvel ordre et à agir comme une véritable supérieure générale. Par ailleurs, sous la plume des évêques cités ci-dessus, le reproche d'être une « fille séculière » revient assez ordinairement et éclaire semble-t-il bien des choses. De même que, dans l'ordre lui-même, ses qualités brillantes, le prestige qu'elles lui assuraient valaient à la Mère de Chaugy de la part de certains esprits étroits ou timorés des suspicions et l'accusation de n'être pas dans l'esprit de la tradition modeste et cachée, au dehors, avec de fidèles soutiens, elles lui suscitaient de non moins acharnées contradictions. Il semble bien qu'en effet, comme supérieure à Annecy, la M. de Chaugy ne se soit pas contentée de s'occuper directement du monastère et de son œuvre à propos de S. François de Sales mais que, ainsi qu'il arrive, par ses relations avec la famille de S. François de Sales et notamment avec l'évêque d'Annecy, puis avec tant de personnages ecclésiastiques ou laïques appartenant à tous les rangs de la société, elle ait été entraînée à

s'immiscer plus ou moins dans des affaires où étaient aux prises des ambitions et des rivalités d'influence. L'exemple le plus curieux — mais ce n'est pas le seul — de ces ingérences indiscrètes ou maladroites est souligné dans la conclusion par Mlle Lecouturier elle-même, c'est la lettre écrite au moment de la vacance du siège de Besançon par la M. de Chaugy au pape Alexandre VII pour appuyer la demande des notables en faveur de Charles Auguste de Sales et lui suggérer de donner à celui-ci comme successeur à Genève un second neveu du saint. Dans la mêlée des intérêts, des ambitions, des vues divergentes sur les affaires ecclésiastiques ou temporelles, la M. de Chaugy paraît être sortie plus d'une fois de la réserve qui s'imposait; elle en a été naturellement victime et tout naturellement aussi, de bonne foi ou non, les adversaires ont grossi ses erreurs, ont déformé ses intentions, ont méconnu ses réelles vertus et son esprit surnaturel.

Quoiqu'il en soit de ces considérations rétrospectives, suggérées par les documents eux-mêmes, et qui demanderaient à être reprises plus à fond, on ne peut que remercier Mlle Lecouturier pour le labeur considérable dépensé à recueillir et à mettre en œuvre les pièces qui lui ont permis de faire revivre dans toute sa complexité cette figure si attachante et de redonner dans l'histoire de l'ordre, à la Mère de Chaugy, la place importante qui lui revient.

Ferdinand Cavallera.

CHRONIQUE

Les Méditations du Ps. Bonaventure.

— Dans l'*Archivum Franciscanum historicum*, le P. Columban Fischer vient d'achever la publication d'un mémoire très important sur les *Méditations de la vie du Christ*, faussement attribuées à S. Bonaventure. En voici les principales conclusions fondées sur l'étude de 113 manuscrits latins et d'un nombre assez considérable de textes en italien, en anglais et en français. En Allemagne, le succès de la Vie de J.-C., par Ludolphe le Chartreux a réduit à peu de chose la tradition directe des méditations. Cette étude permet d'établir l'existence de trois textes distincts : un texte long avec 95 chapitres, un texte court qui n'en contient que quarante, avec des caractéristiques particulières, — les rapports des deux textes ont besoin d'une étude plus approfondie ; — des *Meditationes de passione* qui existent à part, tout en étant incorporées dans l'ouvrage d'ensemble. Ce dernier opuscule est directement et à peu près constamment attribué à S. Bonaventure ; les deux autres ouvrages, portant généralement comme titre, *Meditationes vitae Christi* et moins souvent *Vita Christi*, dans les plus anciennes attestations se présentent comme anonymes. Isolément dans la première moitié du 14e siècle, plus habituellement, quoique non d'une façon dominante, à la fin de ce siècle et au siècle suivant, les méditations sont attribuées à S. Bonaventure. Aucun autre nom d'auteur n'est indiqué, celui de frère Jacques, mentionné quelquefois désignant seulement l'auteur d'une adaptation populaire en langue italienne. De là, les problèmes sur la langue originale des *Méditations*, leur contenu réel et leur date. Celle-ci est à fixer à la fois d'après l'âge des manuscrits et d'après ce fait qu'elles sont longuement mises à profit par la *Vie du Christ* de Ludolphe le Chartreux, qui ne peut être placée avant 1330, Le P. Fischer est amené à conclure que l'ouvrage date des débuts du XIVe siècle et, vu en particulier les italianismes du texte latin, a été originairement écrit en langue italienne, par un franciscain inconnu, vivant en Toscane. Seulement il faut mettre à part les *Meditationes de passione* se réclamant à bon droit de S. Bonaventure et qui représentent un bloc étranger inséré dans l'ensemble des méditations. L'attribution à Jean de Caulibus repose sur

une interprétation discutable d'une allégation vague de Barthélemy de Pise et n'a aucun appui dans la tradition manuscrite. On s'explique facilement l'attribution à S. Bonaventure, par suite de l'incorporation dans les *Meditationes* de l'opuscule sur la Passion qui lui appartient réellement et était connu par ailleurs.

On voit combien sont intéressantes et neuves ces conclusions qui ne manqueront pas de donner un nouvel élan aux recherches en vue de précisions ultérieures. Du coup, les textes italiens représentés dans la liste du P. Fischer par cinquante-deux manuscrits prennent un regain d'intérêt. Je rappellerai seulement qu'en attendant une publication critique, qui sans doute ne tardera guère, nous disposons de deux éditions récemment publiées, l'une sans notes, mais précédée d'une courte et suggestive préface due à M. A. Levasti (Giovanni da S. Gimignano, *Cento meditazioni sulla vita di Gesù Cristo*, Firenze, Rinascimento del libro, 1931, in-24, 277 p., 4 lires), l'autre accompagnée de quelques notes critiques et de l'indication des sources par le P. Fr. Sarri, OFM. (*Le « Meditazioni della vita di Cristo » di un frate minore* del secolo XIV, Milano, Vita e Pensiero, 1933, in-12, XXX-386, 10 lires). F. C.

Témoignages sur le P. A. Baker.

— Le P. Augustin Baker, OSB, vient d'être l'objet d'une publication fort intéressante due à Dom J. Mc Cann, OSB. Avisé par Dom Berlière, celui-ci a étudié de près le manuscrit 1755 de la Bibliothèque Mazarine provenant du monastère des bénédictines anglaises de Paris, supprimé par la Révolution. Ce manuscrit contient la copie datant de la fin du XVIIe siècle de quatre pièces concernant le P. Baker : 1) des vers de lui et une autobiographie laissée inachevée, — 2) une biographie due à Dom L. Prichard, — 3) une autre œuvre de Dom S. Cressy, — 4) une appréciation de Dom Baker par son disciple Dom P. Salvin. Réservant les deux premières pièces à une publication dans la série *Catholic Record Society*, Dom Mc Cann publie en un volume les deux dernières, d'abord le témoignage de Dom Salvin, dont on ne connaît pas d'autre exemplaire, puis le texte de Dom Cressy. Celui ci était primitivement destiné à servir d'introduction à la synthèse de la spiritualité de Dom Baker qu'il a publiée sous le nom de *Sancta Sophia*. Il en reste onze manuscrits que Dom Mc Cann ramène à deux prototypes, le ms 1755 de la Mazarine, représentant un projet primitif et un ms de Downside 43, qui s'est révélé comme une édition révisée par l'auteur lui-même de ce texte primitif. C'est donc ce texte corrigé qui est adopté pour l'édition donnée ici, tout en profitant des leçons utiles fournies par le précédent. L'un et l'autre écrit sont un témoignage précieux non seule-

ment sur les diverses circonstances de la vie du P. Baker, mais aussi sur les dissensions qui le mirent aux prises avec plusieurs de ses confrères, à l'occasion de sa spiritualité et de sa conception de la tâche s'imposant aux bénédictins anglais de son temps. Grâce à l'introduction du P. Mc Cann, on peut mieux comprendre la portée des témoignages des PP. Salvin et Cressy et apprécier plus sainement le conflit. La publication se termine par trois appendices fort utiles, le second surtout, qui donne sous 68 numéros, la liste soigneusement établie des traités actuellement connus de Dom Baker et des bibliothèques où on les trouve. En effet, comme l'explique Dom M. C. jusqu'à présent aucun de ces traités spirituels n'a été réellement publié. *Sancta Sophia* représente une compilation due à Dom Cressy, et constitue une systématisation rédigée par ce dernier d'après les écrits du maître mais qui, tout en reflétant réellement sa doctrine, la présente d'une manière plus serrée sans doute mais aussi plus rigide et plus méthodique que ne l'aurait probablement voulu Dom Baker, ennemi de toute contrainte et attachant moins d'importance aux systèmes qu'à la docilité aux libres inspirations de l'Esprit-Saint. « Ses traités sont suggestifs et persuasifs plutôt que démonstratifs. Ils tiennent de l'improvisation et ont une tendance à éviter toute forme logique ». L'entreprise du P. Cressy rappelle un peu le lit de Procuste et devait nécessairement faire perdre aux écrits quelque chose de leur franche spontanéité et altérer leur caractère. Aussi le P. Mc Cann exprime-t-il le vœu de voir publier au moins l'un de ces traités dans sa forme intégrale. Le premier appendice a pour objet les sources de la vie de Dom Baker, le troisième fournit, dans l'ordre chronologique, la liste des ouvrages imprimés où ont été utilisées ses œuvres. Un index facilite le maniement de ce volume dont on saisit sans peine l'intérêt. (*The life of Fr. Augustine Baker*, O. S. B. (1575-1641) by Fr. Peter SALVIN and Fr. Serenus CRESSY, edited by Dom J. Mc CANN, O.S.B., Londres, Burns, Oates and Washbourne, in-12. XII-216 p., 6 sh.).

F. C.

Les Paraphrases sur le « Pater ».

Depuis que j'ai publié ici, en avril 1932 (pp. 189-192) une note sur l'auteur de la *Connaissance de Jésus-Christ*, Pierre Caussel, prêtre du diocèse de Montpellier, j'ai eu entre les mains l'édition de 1748 des *Paraphrases sur le Pater*. Elle porte exactement le même titre que l'édition signalée p. 192, de 1736, mais est éditée chez JEAN-TH. HÉRISSANT, libraire, rne S. Jacques, à S. Paul et à S. Hilaire, et CLAUDE HÉRISSANT, libraire, rue Neuve Notre-Dame, à la Croix d'Or et aux Trois Vertus. Elle comprend, outre les 7 feuillets non numérotés pour l'avertissement, 339 pages, format 13,9 × 7,5, plus quatre pages non numérotées comprenant une double approbation

En Sorbonne, le 16 *décembre* 1732, signée De Marcilly et *A Paris ce* 25 *avril* 1745, signée Millet. Vient ensuite le Privilege du Roi, par Jean-Thomas Hérissant, donné à Paris le 28 janvier 1746, signé Sainson, enregistré par Vincent, syndic, le 7 mars de la même année. Au cours de l'*Avertissement,* on trouve les lignes suivantes qui confirment ce qui a été rapporté de la vie tout édifiante de Caussel :

« L'Auteur qui étoit un saint Prêtre décedé depuis peu d'années, qui avoit sçû joindre à une science peu commune, mais toute religieuse des Saintes Ecritures, une simplicité et une candeur véritablement chrétienne, et dont toute la vie a été consacrée à l'instruction des Prêtres. à la conduite des ames, et au service des pauvres, fait assez sentir dans tout son écrit combien il étoit pénétré lui-même des sentimens qu'inspire cette divine Priére. Il avoit reconnu tant par sa propre expérience, que par celle des personnes qu'il conduisoit, qu'elle peut être utile à tous, et en toutes maniéres. Il en avoit fait un grand usage, et pour sa propre sanctification et pour celle des autres. Il y trouvoit tout, et y faisoit trouver tout aux personnes qui étoient sous sa conduite ». F. C.

Publications récentes.

— Les *Méditations* du V. P. Louis du Pont sont trop connues pour qu'il y ait lieu de rappeler les qualités qui en ont fait un livre classique de spiritualité. La librairie Desclée de Brouwer vient de republier la traduction française donnée jadis par le P. Jennesseaux, mais revue par le P. Ugarte, avec la collaboration, pour la revision du texte et des tables, des PP. Bellot et Gosselin, SJ. Une biographie, due au P. Ugarte, ouvre le premier volume, terminée par quelques indications sommaires sur les divers ouvrages du P. du Pont. Il y a lieu de noter que pour la *Guide Spirituelle* et la *Vie du P. Balthasar Alvarez*, les indications données sur les dernières édilions françaises sont inexactes, le P. J.-B. Couderc ayant publié depuis les dates indiquées une nouvelle traduction de ces deux ouvrages. Les tables qui terminent le sixième et dernier volume comprennent un index analytique et une distribution des méditations selon les fêtes des saints (par rapport à l'une de lenrs vertus caractéristiques ou à l'évangile de leur messe) et selon le cycle férial. Enfin des indications sont données pour deux retraites de huit jours et un *mois de Marie* (*Méditations sur les mystères de notre sainte foi, avec la pratique de l'oraison mentale*, traduites sur le texte espagnol de Valladolid (1605), édition revue avec une nouvelle biographie de l'auteur par le P. Ugarte, SJ.; six volumes, chacun 12 francs, les 6 : 60 fr.).

Nous rappelons à cette occasion que le P. Gosselin publie aux éditions de l'Apostolat de la Prière, à Toulouse, une adaptation person-

nelle de ces méditations abrégées qui, tout en conservant dans son intégrité la somme pratique d'ascétisme et de mystique qu'elles constituent, puise à d'autres sources comme le missel, les œuvres de Ste Thérèse et de Ste Gertrude, le Journal spirituel du P. Alexis Hanrion et renvoie pour chaque méditation aux passages parallèles de l'*Imitation* (J.-B. Gosselin, SJ., *Sujets d'oraison pour tous les jours de l'année, d'après les méditations du V. Louis du Pont et la prière liturgique*; jusqu'ici deux volumes parus, I, Temps du Carême, II, De l'Avent au Carême, in-12, IX-351 et 279 pages, 12 et 10 fr.). F. C.

— Le tome III des *Lettres de M. Chaminade, fondateur de la Société de Marie et de l'Institut des Filles de Marie*, vient de paraître; Il comprend les années 1831-1836. On a déjà montré l'intérêt général de cette correspondance (RAM avril 1932, t. XIII, p. 203-208). Le présent volume nous présente surtout le Fondateur aux prises avec de graves difficultés matérielles et morales; on y admire sa patience héroïque et sa prudence surnaturelle. Ces vertus apparaissent spécialement dans ses rapports avec un de ses religieux, éducateur de grande race, mais esprit bouillonnant et caractère assez aventureux, M. Lalanne, le véritable fondateur du Collège Stanislas, dont l'œuvre pédagogique vient de faire l'objet d'une étude approfondie (1). La vie intérieure de M. Chaminade déborde à travers tous ces tracas dans des avis spirituels empreints d'une profonde sagesse. M. V.

— La publication de l'œuvre du P. Maur de l'Enfant-Jésus, carme du XVII[e] siècle, *L'entrée à la divine sagesse*, se termine par le vol. IV : *Sanctuaire de la divine sapience. — Exposition des communications divines* (voir RAM, t. XIII, p. 102, 435). L'auteur y décrit, d'expérience semble-t-il, les principales phases de la vie mystique, en partant des plus élevées (in-12, 160 p., 8 fr.) M. V.

— La canonisation et le doctorat de S. Albert le Grand ont provoqué de multiples publications. Nous avons indiqué à la bibliographie de la revue celles qui concernent plus particulièrement sa doctrine spirituelle. Sur l'ensemble de sa vie et de son œuvre, M. A. Garreau a publié dans la Collection *Temps et visages*, un *Saint Albert le Grand* (Paris, Desclée de Brouwer, in-12, 300 p., avec préface du P. Mandonnet), qui, au dire d'un connaisseur aussi compétent que le P. Mandonnet, est la vie de S. Albert le Grand « la plus attachante, la plus suggestive et, croyons-nous, la plus vraie qu'il y ait jusqu'à ce jour ». Nous pensons, en effet, que son principal mérite est de présenter d'une façon fort intéressante les résultats des

(1) *Un éducateur chrétien de la jeunesse au XIX[e] siècle, l'abbé Lalanne*, par Pierre Humbertclaude, Marianiste. — Bloud et Gay, 1932, in-8, 314 p.

recherches considérés à l'heure actuelle comme les plus assurés. Cette vie fait le point si l'on peut dire. Il ne me paraît pas douteux que, soit pour la chronologie proprement dite — par exemple pour la date de naissance (Albert aurait été professeur dans l'ordre dès l'âge de 22 à 24 ans) — soit pour d'autres détails, des études plus approfondies amèneront à dégager encore davantage la réalité de développements plus ou moins légendaires. On trouvera même utilisation des travaux les plus récents, avec une note personnelle très accentuée, dans un autre ouvrage, concernant la même époque, du P. M. Gorce, O. P. (*L'essor de la pensée* au Moyen-Age, *Albert le Grand, Thomas d'Aquin*, Paris Letouzey, in-8, XVIII-422 p.). Bien qu'il déborde de beaucoup l'objet de nos études, il mérite d'être signalé pour les passages divers où il est directement question de la mystique soit à propos des tendances des prédécesseurs d'Albert, soit à propos de la mystique dionysienne d'Albert et de Thomas d'Aquin. Le même auteur, dans un ouvrage très différent de sujet, a également montré les connexions de certaines doctrines condamnées en 1277 avec le poème du Roman de la rose, et repris à ce propos quelques-unes des idées développées dans son livre sur le *Rosaire,* concernant le symbolisme de la rose et son rôle dans la littérature pieuse du Moyen-Age. Pour contrebalancer l'influence funeste du poème, Pierre d'Ailly avait composé « *Le jardin amoureux de l'âme dévote* » (d'aucuns l'attribuent à Gerson). En appendice à ses morceaux choisis du roman, le P. Gorce donne, chapitre par chapitre, quelques extraits de l'ouvrage annotés surtout par contraste avec la doctrine du roman. L'ensemble aidera à prendre mieux connaissance de la complexité de cette période où le bien et le mal, dans les idées comme dans les mœurs, se trouvent si étrangement mêlés et des déformations que subissait dans la poésie courtoise l'idéal chrétien si fermement exprimé par les théologiens contemporains (G. de Lorris et J. de Meun. *Le roman de la rose, texte essentiel de la scolastique courtoise,* préfacé et commenté par M. Gorce, OP., Paris, éditions Montaigne, in-12, 255 p., 18 fr.).

— La collection *Pax* (n. 35), fort opportunément, quelques mois après le troisième centenaire de la naissance de Mabillon, réédite la notice que lui a consacrée son confrère et disciple Dom Ruinart (D. Th. Ruinart. *Mabillon, nouvelle édition par un moine de l'abbaye de Maredsous*, Paris, Desclée de Brouwer, in-12, 263 p., 15 fr.). Elle donne sans doute un aperçu des faits principaux de la vie et des œuvres du grand érudit, mais l'on sait qu'elle a surtout en vue de mettre en relief les vertus du religieux et possède de ce fait une grande valeur d'édificatisn. La nouvelle édition reproduit le texte original (on aurait pu tenir compte des *fautes à corriger* en deux ou trois endroits), la numérotation des paragraphes, mais ceux-ci sont transportés de la marge en pleine page, de manière à donner plus

d'air à la présentation et l'on a modifié le texte des manchettes qui les accompagnaient, ce qui n'était pas nécessaire. Le catalogue des œuvres de Mabillon qui terminait l'ouvrage a été supprimé, de même les notes, en particulier les citations latines de divers documents; elles sont remplacées çà et là par d'autres indications très clairsemées. Une suppression vraiment fâcheuse et inexplicable est celle des références à quelques citations de Pères ou d'auteurs modernes que l'édition originale donnait en marge. On a souvent tant de peine à identifier des citations de genre, quand elles sont données sans indications, que c'est rendre un mauvais service au lecteur de les supprimer là où elles existent. C'est ainsi qu'il faut rétablir n. 27 : Augustin. Sermon. 356 n. 13; et un peu plus loin, De civitate Dei l. I, ch. 10; n. 35. la plupart se contentant de l'appeler avec un savant auteur : Lambecius, t. 8, biblioth. Vindob.; n. 36, un illustre abbé de ses amis (longue citation), en note texte latin avec cette indication : Just. Fontanini in epist ad D. Th. R.; n. 38, au rapport de S. Jérôme : l. 12 in Ezech. c. 4; n. 39. avec S. Augustin : Conf, l. 11, c. 2; n. 45, avec S. Bernard : prol. in lib. de praec. et disp.; n. 51, la belle maxime de S. Bernard : Apol. c. 4; n. 65, selon le témoignage de S. Grégoire le Grand, l. 2, dial. c. 33; n. 69, avec un saint Evêque : Possidius, in vit. S. Aug.; Reg. S. Benedicti, c. 4; n. 72, comme l'a observé un célèbre auteur : *Bibl. des auteurs ecclésiastiques*, 17[e] siècle; préface au t. 2 des Annales O.S.B. ; il y a ici une longue citation dn chapitre consacré par Ellies du Pin aux *Annales* de Mabillon; de même n. 77, le jugement qu'un autre auteur a porté en peu de mots; quant au panégyriste de Rancé, il s'agit de Marsollier cité dans un chapitre précédent; n. 82. celui qui fut chargé d'en faire un précis pour les journaux... conclut... par ces paroles que d'autres auteurs ont aussi depuis adoptées : Journ. de 1704; Bibl. eccl., s. 17, p. 5; n. 89, de dire avec S. Ambroise : Paulin. in vita S. Ambrosii; n. 104, dont parle S. Augustin : s. 286 de sanctis; n. 105, à l'exemple du grand Hilarion : Hier. in vita S. Hilarionis; n. 212, S. Ambroise : Paulin. in vita S. Ambrosii; n. 117, des personnes les plus distinguées : MM. de la Monnoie, Hersan, Boivin, l'abbé de Villiers, l'abbé Le Roy, Le Comte, Coffin, Bosquillon, Gourdan, etc.

— L'influence de M. Olier et de son œuvre a été si considérable et demeure malgré tout si peu connue du grand public que l'on doit se féliciter de le voir présenter, dans la collection des *Grands cœurs*, par un de ses fils aussi compétents qu'est M. P. Pourrat (*Jean-Jacques Olier, fondateur de Saint-Sulpice*, Paris, Flammarion, in-12, 220 p., 12 fr.). L'ouvrage comprend trois parties : la préparation (1608-1633); le missionnaire (1634-1641); le fondateur de séminaire (1641-1657) et le curé de Saint-Sulpice (1642-1652). Le chapitre 19, avant-dernier de tout le livre, a spécialement pour objet « le mysti-

que, l'auteur spirituel et le directeur d'âmes ». Ces pages, précises et vivantes, contribueront très efficacement à renouveler l'admiration pour le fondateur de Saint-Sulpice et à lui assurer la place de choix qui lui est due parmi tant d'excellents ouvriers que compte l'Eglise au XVII[e] siècle.

— Le problème philosophique de la connaissance, soit en lui-même soit par rapport aux doctrines, de S. Augustin, de S. Thomas ou de divers philosophes actuels comme Bergson, est l'objet d'une littérature de plus en plus abondante. Plusieurs de ces publications attirent entre autres l'attention sur le problème de la connaissance mystique. Diverses indications ont été relevées dans les pages de la bibliographie ; je me contenterai de signaler ici, parce qu'on ne songeait guère à cet ouvrage, les *Pralectiones theologiae, Cours de Théodicée* du P. Descoqs, SJ. (t. I : De Dei cognoscibilitate, I, Paris, Beauchesne, in-8, 725 p.). La sectio tertia, c. 1, est consacrée à l'exposé et à la réfutation de l'ontologisme mais tout l'article 4 de ce chapitre (p. 573-605) est consacré à : Connaissance mystique et métaphysique. Il concerne directement nos études et passe en revue les divers systêmes mis en avant au sujet de la connaissance mystique, classés en deux catégories : théories de la perception immédiate bien qu'obscure de Dieu ; théories de la connaissance médiale. On pourra donc y prendre une vue synthétique, bien documentée, du mouvement actuel des études sur la notion de la mystique, avec pages 604-605, une abondante bibliographie. Presque en même temps paraissait l'ouvrage de M. Maritain : *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (Paris, Desclée de Brouwer, in-12, 919 p.) déjà annoncé, dont toute la seconde partie a pour objet les degrés du savoir supra-rationnel. L'auteur y reprend diverses études déjà publiées, les revoit et les complète. Elles sont trop importantes pour qu'une simple mention suffise. Il y aura lieu d'y revenir. Nous ajouterons seulement que M. et Mme Maritain viennent de donner une nouvelle édition de l'excellent opuscule *De la vie d'oraison*, publiée d'abord sans nom d'auteur (Paris, Art catholique, in-16, 102 p., 6 fr. 50). On y a inséré sous forme de note additionnelle, sur l'appel à la vie mystique et à la contemplation, un article paru dans la *Vie Spirituelle* de mars 1923. L'opuscule, on le sait, a pour objet de faciliter par ses indications l'union, sous la direction de l'Esprit-Saint, de la vie extérieure et de la vie de travail intellectuel.

F. C.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1933)

I. — *MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.*

Disdier M. Th., AA. — Bulletin bibliographique d'hagiographie byzantine et néo-grecque, 1918-1931. — *Echos d'Orient*, 36, 97-119. — de la spiritualité, *ibid.* 218-233.

Hildebrand P., OM. Cap. — Bulletin franciscain. Histoire franciscaine de la Belgique et de la Hollande. — EF, 45, 225-244.

Boffito G. — Scrittori Barnabiti 1539-1933. Biografia, bibliografia, iconografia, I-II A.-M. — Florence, Olschki, XV, 684 et 635, 117 et 130 fac-similés.

Axters S., OP. — Bijdrage tot een bibliographie van de Nederlandsche Dominikaansche Vroomheid. — OGE, 7, 117-165.

Mennessier I., OP. — Le *Dictionnaire de Spiritualité*. — VS, suppl., juin, 98-111.

Biot R. — Chronique de convergences médicopsychologiques. — *Revue apologétique*, 56, 739-754.

I. — *PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.*

Lippert P., SJ. — Die Tragik der Heiligen, SZ, 125, 73-81.

Maritain J. et R. — De la vie d'oraison, nouv. éd. revue et augmentée. — Paris, Art catholique, in-16, 102, 6 fr. 50.

Schwientek A., CMF. — De natura perfectionis evangelicae disquisitio. — *Comm. pro religiosis*, 14, 191-198.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines* ; EF : *Etudes franciscaines* : M : *Manresa* ; MC : *Monte Carmelo* ; MST *Mensajero de Santa Teresa* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijke erf* ; OGL : *Ons geestelijke leven* ; RS : *Recrutement sacerdotal* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; SZ : *Stimmen der Zeit* ; VS : *Vie Spirituelle* ; VSo : *Vida Sobrenatural* ; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

R. P. Sunn, SJ. — En contact avec Dieu, traduit de l'anglais par A. de Morcles. — Avignon, Aubanel aîné, in-18, 56, 3 fr.

Catherinet, FM. — L'exercice de la présence de Dieu dans l'oraison. — VS, 35, 328-334.

Van der Pluijm P., MSC. — Gaven en geestelijk leven. — OGL, 13, 65-74.

Lozano S., OP. — Unidad de la ciencia sagrada y de la vida santa. — Salamanca, Fides, in-16, 154, 2 pesetas.

Chauvin, AJ. — Une année d'examens particuliers, sujets développés chaque jour de l'année sur les principales vertus et les principaux devoirs de la vie chrétienne et religieuse. — Paris, Desclée de Brouwer, in-32, 110.

Baron A., SJ. — De quelques difficultés de conscience et de leur solution. — Paris, Pègues, 1932, in-18, 105 p.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Thône P. — L'appel suprême du Sauveur, lectures et méditations sur les raisons de réparer. — Dans les pas du Sauveur : l. et m. sur les moyens de réparer. — Sauveurs avec le Christ : l. et m. sur l'apostolat de la réparation.. — Paris, Desclée de Brouwer, trois in-12 de 276, 277 et 264 p., 10 fr. chacun.

Thamiry. — Les vertus théologales, leur culture par la prière et la vie liturgique. — Avignon, Aubanel aîné, 1933, in-12, 248, 16 fr. 50

Legrand A. — De directione ad inculcandam humilitaten. — *Coll. Brug.*, 33, 178-184.

Deffrennes R., OFM. — Essai de synthèse de la théologie dans la charité. — *France franciscaine*, mars-juin, 153-161.

Schmidt J., SJ. — Die Furcht von Gott. — ZAM, 8, 148-154.

Spicq C., OP. — La vertu de prudence dans l'Ancien Testament. — *Revue Biblique*, 42, 187-210.

Monier-Vinard H., SJ. — La pureté de cœur. — *Messager du Cœur de Jésus*, juillet, 385-395.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Leroy O. — Suite aux miracles du Sauveur. — *Vie Intellectuelle*, 10 juin, 181-201.

Sempé L., SJ. — Stigmates et extase, inédie et lévitation. — *Messager du Cœur de Jésus*, mai, 282-298 ; juin, 350-363 ; juillet, 411-421.

Rabeau G. — L'expérience mystique et la preuve de l'existence de Dieu. — *Revue Thomiste*, mai, 453-465.
A propos de la théorie de M. Bergson.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Pinard de la Boullaye H., SJ. — La personne de Jésus. Conférences de N.-D. de Paris, année 1933. — Paris, Spes, in-8, 264, 12 fr.

S. **Thomas d'Aquin**. — Somme théologique. Le Verbe incarné, t. III[e] (III q. 16-26) trad. fr. par Ch. V. **Héris**, OP. — Paris, Desclée et C[ie], éditions de la revue des Jeunes, 404 p., 12 fr.

Huonder A., SJ. — Aux pieds du Maître. Traduit de l'allemand par **Maurice de Conthey**, OM. Cap. -- Mulhouse, Salvator, in-8, XVI-386.

Capánaga de San Augustin V. aug. — La Vírgen en la historia de las conversiones. — Zaragoza, Uriarte, 1932, 202.

Pontneau C., SJ. — L'année liturgique en méditations. t. IV et t. V (Pentecôte, mois du Sacré-Cœur. — Retraite spirituelle. Exercices de S. Ignace). — Lyon, Vitte, 2 in-12 de 432 et 456, 16 fr. chacun.

Keller H., SJ. — Liturgische Frömmigkeit. — ZAM, 8, 117-131.

Breton V. M., OFM. — Novissima : retraite préliminaire. — Paris, Desclée de Brouwer, in-16, 206, 10 fr.

Sola J. — ¿ Hay conclusión lógica en la última clausula del *Principio y Fundamento* ? — M, 9, 113-127.

Calveras J., SJ. — ¿ De que humildad se habla en las *Dos banderas* ? — M, 9, 97-106.

Peeters L., SJ. — El discernimiento de espíritus (dans les Exercices), — M, 9, 134-145.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Plus R., SJ. — Le ferment dans la pâte. La sainteté de nos prêtres. — VS, 34, 370-393.

Ranwez E. — Le désir de perfection chez le prêtre. — *Collationes Namurcenses*, 27, 177-186.

Taché L., S. Sp. — Vie religieuse et clergé séculier. — *Revue Université d'Ottawa*, 3, suppl., 218-227.

Waitz S. — Der hl, Dienst. Betrachtungen über Priestertum, Seelsorge und Katechese. — Innsbruck, Tyrolia, in-8, 320.

Carimell J. — Vocation to the Priesthood. — *The Clergy review*, 5, 448-457.

Georges E., CJM. — La Congrégation de Jésus et Marie dite des eudistes. — Lyon, Vitte, in-12, 232, 12 fr.

Frankenheim H. — Die Entwicklung des sittlichen Bewussteins beim Kinde. — Freiburg, Herder, in-8, X-198.

Chauvin A. — Jeunesse et liberté, *suivi de* La préservation morale de l'enfant. — Paris, Desclée de Brouwer, in-12, 236, 12 fr.

Geerts J., MSC. — De Duitsche studentin en het Kloosterleven. — OGL, 13, 75-87.

Boland E. — The Grail movement. — *The Month*, juillet, 42-50.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Koch H. — Quellen zur Geschichte der Askese und des Moenchtums in der alten Kirche. — Tübingen, Mohr, in-8, LXII-196.

S. Jean Chrysostome. — Contre les détracteurs de la vie monastique. Exhortations à Théodore, Lettres à Olympias, introduction et traduction par **Ph. E. Legrand**. — Paris, Gabalda, in-16, 2 vol. de 236 p. chacun.

Lambot C., OSB. — Sermon inédit de **S. Augustin** sur la prière. — *Rev. Bén.*, 45, 97-107 (texte du sermon, 101-107).

S. Bernardo. — La Considerazione a cura di **O. Malfranci**, préface de **P. Paschini**. — Brescia, Morelliana, 1932.

Davy M. M. — Méditations inédites de Guigues II le chartreux (suite). — VS., suppl. mars, 103-108, juin, 112-120.

Faloci Pulignani M. — L'autobiographia e gli scritti della Beata **Angela da Foligno**. Pubblicati e annotati da un codice Sublacense. Tradotti da Maria **Castiglione Humani**. Con prefazione di **G. Joergensen**. — Città di Castello, Il Solco, 1932, in-8, XXXVIII-428.

Mistici di Spagna a cura di G. M. **Bertini**. Premessa di **A. Farinelli**. I, Fr. **Francesco di Osuna**, Via alla mistica, in-8, CXIX-175 p. — II, S. **Giovanni delle Croce**, Aforismi e poesia, 222. — Brescia, Morelliana.

S. Jean de la Croix. — Œuvres spirituelles, t. 2. La montée du Carmel, 2e partie. — Montecarlo, couvent des Carmes, 1932, in-12, 258.

Dom Chevallier. — Le Cantique spirituel de S. **Jean de la Croix**, docteur de l'Eglise. Traduction du texte espagnol. — Paris, Desclée de Brouwer, in-12, 270, 11 fr.

Dom Chevallier. — Les Avis, Sentences et Maximes de S. **Jean de la Croix**, docteur de l'Eglise. Pensées venues de ses cahiers, de ses

réponses, de ses billets et de ses œuvres. — Paris, Desclée de Brouwer, in-12, 252, 20 fr.

Dom **Chevallier**. — Les mots d'ordre de S. **Jean de la Croix**, docteur de l'Eglise. — Paris. Desclée de Brouwer, in-24, 124, relié toile, 7 fr. 50.

V. Louis du Pont, SJ. — Méditations sur les mystères de notre sainte foi, avec la pratique de l'oraison mentale, traduites sur le texte espagnol de Valladolid (1605), par le P. **P. Jennesseaux**, SJ., édition revue et augmentée d'une biographie par le P. **Ugarte**, SJ. — Paris, Desclée de Brouwer, 6 vol. in-12 (2374 pages), 12 fr. chacun.

S. François de Sales. — Ce qu'il faut connaître de ses œuvres en particulier des Lettres et de l'Introduction à la vie dévote, par **F. Henrion**. — Tours, Mame, in-12, 3 éd., 171, 14 fr.

Bessières A., SJ. — Lettres inédites de **Gaston de Renty** à la Mère Elisabeth, Prieure du Carmel de Beaune (extraits). — VS, 35, 381-390.

Maur de l'Enfant Jésus, CD. — L'entrée à la divine sagesse, vol. 4 : Sanctuaire de la divine sapience; exposition des communications divines, — réédition par le P. **Pascal du T. S, Sacrement**, CD. — Soignies (Belgique), *Chroniques du Carmel*, in-18, 157, 8 fr.

II. — Documents et Travaux

Hertling L., SJ. — De usu nominis *Exercitiorum spiritualium* ante **S. P. Ignatium**. — *Archiv. hist. SJ.*, 2, 316-318.

Joly E. — La chambre des saints à Rome. — Paris, Desclée de Brouwer, in-12, 272, 12 fr.

Grundmann W. — Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei **Paulus**. — *Zeits. neut. Wiss.*, 52-65.

Stelzenberger J. — Die Beziehungen der **frühchristlichen Sittenlehre** zur Ethik der Stoa. Ein moralgeschichtliche Studie. — Munich, Hueber, in-8, XX-525.

Bardy G. — En lisant les Pères. La pensée et la vie chrétienne aux premiers siècles. — Paris, Bloud, in-8, 278, 25 fr.

Peterson E. — Miszellen zur altkirchlichen und byzantinischer Literatur. — *Theologische Revue*, 242-243 (complète *Theolog. Literaturzeitung*, 1930, 255-256).

Peterson E. — Irrige Zuweisungen asketischer Texte. — *Zeits. kath. Theologie*, 271-274.

Schlütz K. — Isaias 11, 2. Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in den **vier christlichen Jahrhunderten**. — Münster, Aschendorff, 1932, in-8, 174.

Bruders H. — Bilder aus den circensischen Spiel für christiches Tugendleben. — ZAM, 8, 132-148.

De Bruyne D., OSB. — Etude sur le *Liber de divinis scripturis*. — *Rev. Bénéd.* 1931, 43, 124-141; 1933, 45, 119-141 (texte, 124-141).

Hausherr I., SJ.— Une énigme d'**Evagre le Pontique**. Centurie II, 50. — RSR, 23, 321-325.

Meyer L. marian. — Liberté et moralisme chrétien dans la doctrine spirituelle de **S. Jean Chrysostome**. — RSR, 23, 283-305.

Théry G., OP. — **Scot Erigène** introducteur de **Denys**. — *New Scholasticism*, 91-108.

Tabera A., CMF. — De ordinatione status monachalis in fontibus iustinianeis. — *Comm. pro religiosis*, 14, 199-206.

Picard L. — Le fondateur de l'ordre de Fontevrault, **Robert d'Arbrissel**. — Saumur, Girouard, 1932, in-8, VIII-264.

Benz E. — **Joachim** — Studien. II, Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem *Evangelium aeternum* — *Zeits. für Kircheng.*, 1932, 51, 415-455.

[**Rosa E.**]. — Falsi mistici e sovvertitori eretici nella società medievale. — *Civiltà cattolica*, aprile, 1, 28-39.

Alphandéry P. — Prophètes et ministère prophétique dans le moyen âge latin. — *Revue hist. et phil. relig.*, 1932, 12, 334-359.

Fidentius v. d. Borne, OFM. — Problemen der Geschiedenis van het Gestelijk Leven tijdens de opkomst der bedelorden. — OGE, 7, 188-212.

Le Carou A., OFM. — Les sermons de S. **Antoine de Padoue**. Méthode et doctrine. — *France franciscaine*, mars-juin, 35-71.

Wittmann M. — Die Ethik des h. **Thomas von Aquin** in ihrem syst. Aufbau dargestellt und in ihren Geschichte besonders in den antiken Quellen erforscht. — Munich, Hueber, XV-398.

Jarraux L., OFM. — Pierre Jean **Olivi**, sa vie, sa doctrine (à suivre). — EF, 45, 129-153.

Kirby G. J. — The authenticity of the *De perfectione statuum* of **Duns Scotus**. — *New Scholasticism*, 134-152.

Fischer C., OFM. — Die *Meditationes vitae Christi*. Ihre handschriftliches Ueberlieferung und die Verfasserfrage (suite). — *Archiv. francis. hist.*, 25, 449-483.

Lehmann W. — Meister **Eckehart**, der gotische Mystiker. — Lübeck, Coleman, in-8, 62.

Lefèvre Pl. — Le séjour du mystique brabançon **Jean de Ruusbroec** à **Bruxelles**. — *Rev. hist. eccl.*, 29, 387-98.

Valli Fr. — Il sangue di Cristo nell'opera di **S. Caterina da Siena.** Saggio estetico e storico. — Sienne, Università, 1932, in-8, 30.

Lidwina-nummer de *Ons Geestelijk leven*, mars-juin, 13, 1-64.

Vansleenberghe E. — Quelques écrits de **Jean Gerson.** Textes inédits et études. I. Consultation sur une forme de dévotion populaire (11 mars 1413). — *Revue des sc. relig.*, 13, 165-185.

Monnoyeur D., OSB. — Un argument nouveau en faveur de Gerson auteur de l'*Imitation.* — EF., 45, 169-191.

A propos du livre de Clamens, RAM, 1932, XIII, 94-95.

Condamin A., SJ. — Critique interne et témoignage des manuscrits. *Debetur gratia* ou *dabitur. Im. Chr.* II, ch. X, 2. — RSR., 23, 328-330.

Debongnie P. — Les mss de l'*Imitation* conservés dans l'abbaye de Melk. — *Zentralb. für Bibliothekwesen*, 1932, 49, 479-488.

Joly E. — Au berceau de l'*Imitation*. La chronique de Windesheim. — *Etudes*, 214, 129-144.

Erasme. — *El Enquiridion* o manual del caballero cristiano y la *Paraelsis* o exhortacion al estudio de las letras divinas (trad, du XVIe s.), éd. par **D. Alonso**, prologue de **M. Bataillon.** Madrid, Centro de Estudios historicos, 1932, in-4, 539, 16 fac. sim.

De Jong I. — Het godsdienstig standpunt van **Erasmus.** — *Hist. Tijds.*, 1932, 11, 317-339.

Machschefes H. — **Heinrich Stolysen**, O. M. Conv. und seine Predigten über das Vaterunser.— *Archiv. franc. hist.*, 25, 484-501.

Harmel L., OSB. — La doctrine spirituelle de **Louis de Blois.** — *Revue lit. et monastique*, 18, 193-204.

Dudon P., SJ. — Le *libellus* du **P. Bobadilla** sur la communion fréquente et quotidienne. — *Arch. hist. SJ*, 2, 258-279. (Daté du 11 sept. 1551).

Eugenio de San José, CD. — La *Subida del monte Carmelo* (suite). MC., 34, 195-203.

Clovis. de Provin, OM. Cap. — Les nuits mystiques d'après **S. Jean de la Croix** (à suivre). — EF., 45, 154-168.

Silverio de Santa Teresa, CD. — Laborando por S. **Juan de la Cruz.** MC., 34, 216-226.

Wild K. — Das Höchstziel des mystischen Gnadenlebens. Unter dem Gesichtspunkt der Seelenführung nach dem hl. **Johannes von Kreuz.** — ZAM, 8, 97-116.

Bolland J., SJ. — The psychology of mental prayer. — *The Month*, 161, 454-457.

A propos des doctrines sur l'oraison de **A. Baker.**

Hamon T. — Un manuscrit des *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu* du P. **Surin**. — *Rev. apol.*, 56, 684-691.

Marchetti O., SJ. — Un'opera inedita su di una mistica del 700 attribuita al P. **Scaramelli**, SI. — *Arch. hist. Soc. Iesu*, 230-257.

Sur *Angelina Cospari* († 1757).

Dudon P., SJ. — Les *Escritos póstumos* de la v. m. Ráfols. — *Rev. hist. eccl.*, 29, 398-406.

Hoornaert G., SJ. — La petite voie. — *Prêtre et Apôtre*, juin, 163-169.

Vaussard MM. — **Charles de Foucauld** maître de vie intérieure. — Juvisy, éd. du Cerf, in-8, 238, 15 fr.

Lanversin F. de, SJ. — Le Père **Léonce de Grandmaison**. — VS, 35, 363-380.

Brandhuber G, C. SS. R. — Die Redemptoristen, 1732-1932. Festschrift zur 200-Jahr-Feier. Selbstverlag, 1932, in-8, 295.

Lavaud B., OP. — Souffrances et expiation pour le prochain. La vocation de **Thérèse Neumann**. — VS, supplément, juin, 73-97.

Thurston H., SJ. — More about **Teresa Neumann**. — *The Month*, 161, 437-445.

Johanns A. — Die Ereignisse von **Beauraing**! Warheitsgetreuer Bericht eines Augenzeugen über die Erscheinung zu Beauraing. Mit 8 abb. — Louvain, Rex, in-8, 88.

Bernhardt W., SJ. — Die Idee der Frömmigkeit und Heiligkeit nach **Plato**. — ZAM., 8 159-162.

L'APPEL A LA VIE CARTUSIENNE
SUIVANT GUIGUES L'ANCIEN

Une lettre d'une belle tenue littéraire et d'un profond sentiment religieux, — davantage, révélant la pensée la plus personnelle et les plus chères convictions de son auteur, — peut être jointe, non sans un vif plaisir, aux débris de la correspondance de Guigues I, cinquième prieur de la Grande-Chartreuse (octobre 1109-27 juillet 1136), et vrai fondateur de l'Ordre (1).

A lire ce texte oublié, on comprend non seulement que deux moines éminents et d'un tempérament divers, qui furent les contemporains du solitaire, je veux dire saint Bernard et Pierre le Vénérable, aient recherché son commerce et, l'un comme l'autre, approuvé sa formule de vie (2), mais encore et, surtout, que le nouvel institut ait pu s'établir et prospérer vite, sous l'influence décisive de cette âme de feu. Guigues devait avoir l'ensemble des qualités qui font les chefs et leur valent le succès, celles qu'on résume bien d'un mot : le prestige ; à savoir ici, le prestige supérieur de la sainteté, recouvrant et multipliant le charme, qui devait être aussi considérable, de la personne. C'est cette flamme vive, jaillie du foyer de l'Évangile, pur reflet de « la Lumière du monde », qui, devant l'histoire

(1) La *Patrologie Latine* réunit seulement six lettres (t. CLIII. 593-602) ; et encore la sixième se présente-t-elle comme le produit d'une collaboration. Une septième a été publiée récemment dans la *Revue Bénédictine* (1931). p. 55-58. Pour les dates de Guigues, voir un travail inséré dans la *Revue Mabillon* (mars 1926) : *La chronique des premiers Chartreux*

(2) Nous possédons deux lettres de chacun d'eux, adressées à Guigues (*P. L.*, CLXXXII. 108 sq. ; CLXXXIX, 103, 201). On trouvera quelques références complémentaires dans *Auteurs spirituels...*, p. 222, n. 1.

et réserve faite des desseins particuliers de la Providence, donne raison de la persistance de l'Ordre cartusien jusqu'à nos jours ; et c'est l'image, réduite, de cette splendeur que, sans s'abuser, l'éditeur de l'épître heureusement retrouvée croit pouvoir faire admirer.

Cette pièce s'est conservée dans un manuscrit de la Bibliothèque de Grenoble, qui provient de la Grande-Chartreuse (3) et renferme une collection systématique, fort rare (4), des lettres d'Hildebert de Lavardin, successivement évêque du Mans et archevêque de Tours († 1133).

(3) Coté *241(460)*, XIIe siècle. 38 feuillets de grand format. Il remonte, selon moi, au milieu du XIIe siècle environ. On y constate des mutilations, qui ont fait disparaître plusieurs lettres d'Hildebert : 1° un feuillet arraché entre les feuillets actuels 10 et 11 (duquel restent deux tronçons) ; 2° trois autres semblablement découpés entre les feuillets 27 et 28. Mais ces lacunes sont comblées facilement au moyen du manuscrit de Milan, indiqué ci-après. D'autre part, l'on observe aussi des insertions : 1° l'une, certainement originale (fol. 9), qui se complète sur le verso du fol. 8 (primitif), le copiste ayant sans doute reçu par une autre voie, et voulu incorporer ainsi à sa collection, deux lettres d'Hildebert qui sont en dehors de la tradition commune (*Ep.* II. 22, et III 30) ; 2° une autre insertion, non moins certainement factice, de deux feuillets d'un autre format (entre f. 17 et 21) : deux lettres sont encore introduites de cette façon (*Ep.* II 18 et 17) ; en fait, elles sont réintroduites, car on les trouve déjà, précédemment, à leur place normale ; ce fragment du XIIe siècle provient donc d'un autre manuscrit et n'a pu être placé dans son présent contexte que par un bibliothécaire moderne.

(4) Les exemplaires du registre d'Hildebert sont très nombreux ; nous en possédons, si je ne me trompe, plus de soixante. Cette collection offrait en effet des modèles de lettres et jouit d'une grande vogue aux XIIe et XIIIe siècles. Le seul autre exemplaire que j'aie pu rencontrer, conçu suivant le même plan systématique qui distingue le manuscrit de Grenoble, est l'*Ambrosianus P. 62 Sup.* de Milan, intact celui-ci et sans les additions signalées plus haut. Les lettres sont classées selon la dignité des destinataires (papes, cardinaux, archevêques, évêques, abbés, moines, archidiacres, prêtres, puis les séculiers). La coïncidence est parfaite de part et d'autre, pour les parties communes. L'*Ambrosianus*, copié vers la fin du XIIe siècle, permet donc de restituer le type. Il porte, du reste, une note d'Olgiati, le premier préfet de l'Ambrosienne, qui nous apprend que le manuscrit provenait d'Avignon. On peut dès lors conjecturer que le modèle était provençal, nos deux copies restant isolées parmi les autres. En outre, il est vraisemblable que sa composition a suivi de près le décès d'Hildebert. J'ajoute qu'il nous fournit des renseignements précieux ; ainsi y voit-on que la lettre II, 23 fut adressée par Hildebert à « maître Roscelin ».

Tout l'ouvrage, dans ses parties originales, est du XII[e] siècle, et d'une écriture assez caractéristique — épaisse et peu élégante — qu'on remarque fréquemment dans les premières copies faites à la Grande-Chartreuse. La lettre inédite a été ajoutée à la fin du recueil par une main semblable (5), probablement au cours de la génération qui suivit la mort du prieur. Il y a quelques retouches, minimes, qui ont été suggérées, apparemment, par le modèle.

Nous n'avons à regretter qu'un détail, dont l'absence, ou plutôt la disparition totale, empêche notre curiosité de se livrer avec quelque confiance à d'intéressants rapprochements avec l'histoire. Le nom du destinataire, inscrit tout d'abord dans l'adresse, a été effacé avec le plus grand soin. Il est donc à peu près impossible, désormais, de désigner le correspondant de Guigues, ce « fils unique dans le Christ », qu'il désirait de voir prendre rang parmi les Chartreux, et auquel, tout en le conseillant avec autorité, il ouvre grand son cœur, en même temps que ses bras. Au surplus, c'est chose délicate que d'apprécier une réticence de cette sorte. Sans franchir les bornes de la discrétion, il est permis de poser une alternative : le personnage en question n'a pas donné suite à son dessein d'embrasser la vie cartusienne, et l'on s'est décidé à ne pas trahir un secret ; ou bien, étant entré au désert, mais y ayant manqué de persévérance ou, peut-être, sa conduite n'ayant pas donné satisfaction, il finit par sortir de l'Ordre. Dans cette perspective, il est même permis de prévoir l'expulsion régulière, que saint Benoît avait envisagée (6). Je n'ose préciser davantage, vu la pénurie de nos renseignements sur l'institut naissant (7), en particulier au sujet de son recrute-

(5) Fol. 37[v] ; je dois faire observer que le récent catalogue omet toute référence. — A la suite (fol. 38-38[v]), on lit le début d'une parénèse qui se laisse identifier avec le *Liber de beatitudine* d'Ephrem latin (éd. de Dillingen, 1563, f. 10-16[v], l. 3). : « Beatus qui odio habuerit hunc mundum et solum modo meditacio eius in deo fuerit. Beatus qui execratus fuerit... ... He sunt mansiones per quas ad regnum celeste et deum patrem uenturos nos esse credimus. Hec serua ne timeas ini [tium bonae uitae suscipere...] » ; le reste manque, c'est-à-dire une dizaine de lignes seulement, qui complèteraient cette version latine.

(6) Faut-il rappeler que les Chartreux suivaient, et gardent encore, la règle bénédictine, à laquelle des « constitutions » furent adjointes, tout d'abord, par Guigues, puis complétées à diverses reprises ?

(7) On peut voir les *Annales ordinis Cartusiensis* de Le Couteulx,

ment (8). A titre d'exemple — rien de plus — et sans insister, je rappellerais le cas du cardinal Jordan, un ancien chartreux du Mont-Dieu, duquel la conduite, en qualité de légat, fit scandale (9), quoique l'histoire officielle de l'Ordre n'en veuille rien savoir.

Quoi donc qu'il en puisse être au juste de la vraie raison du grattage, celui qui s'était tourné vers le prieur des Chartreux pour lui dire son attrait appartenait certainement au clergé, comme l'indique ce qui subsiste de l'adresse (« *Reverendo...* »). Bien plus, il était prêtre (10), et avait atteint, peut-être même dépassé, la maturité (11). Dans le monde, il détenait, apparemment, une prélature avantageuse, suivant la référence finale (« *te palatinum et curialem* »), qui s'entend mieux, croirais-je, d'une cour séculière que de la curie pontificale (12). Il ressort, enfin, du con-

où, pratiquement, tout ce que nous pouvons savoir (et même un peu plus) a été ramassé et trituré. Pour la période des premiers prieurs, voir d'ailleurs le travail mentionné ci-dessus, n. 1.

(8) Pour l'année 1129, Le Couteulx croit savoir que des hommes nobles se firent chartreux à Portes ; des noms sont indiqués : « Stephanus dels Viniels », « Giraldus frater Willelmi de Eran » (*op. laud.*, I, 1888, p. 330). Il est certain, du reste, que des dignitaires ecclésiastiques de la région s'enrôlèrent dans l'Ordre; tel, en 1132, le futur saint Anselme, chanoine de Genève et Belley (cf. *ibid.*, p. 361). Quant à l'Église de Grenoble, rien n'est plus sûr que ses relations étroites avec le nouvel institut. On peut aussi tenir compte du fait que le pape Innocent II vint en France avec la curie, en 1132, et que Guigues était lié avec le pontife (*ibid.*, p. 336). Quelque curialiste a pu fort bien songer à vivre à la Grande-Chartreuse.

(9) Nous avons à ce sujet une lettre de saint Bernard (*P. L.*, CLXXXII, 496), corroborée par le témoignage de Jean de Salisbury (*Historia Pontificalis* § 39 : pour l'année 1151). C'est vers ce temps-là que la lettre du manuscrit de Grenoble a dû être copiée.

(10) Voir l. 53 : « *ut exemplo Christi ipse sacerdos sis pariter et hostia* ». Non pas évêque, à cause du simple qualificatif (*reuerendus*) et aussi des titres indirects, qui restent modérés : *prudens discretio tua* (l. 57), *sollertia tua* (l. 66).

(11) Voir l. 51 : «... *illud pauxillum etatis tuae quod nondum est consumptum* », et l'implication des termes scripturaires, qui suivent (*sacrificium uespertinum*).

(12) Strictement, l'expression « *palatinus* », qu'il faut rapprocher d'une incise du début (« *ambit in palatio* » : l. 4) désignerait la cour impériale ; en ce cas, le clerc susdit pouvait être chapelain ou attaché à la chancellerie. Mais, en majorant le terme, Guigues a pu l'appliquer à la maison des comtes du Dauphiné. De même, par extension, il ne serait

texte où se présentent ces derniers mots que le personnage était lettré (13). Et ce fait explique, au moins pour une part, la coquetterie inconsciente, si je puis dire, qui se manifeste dans le style du prieur, d'un bout à l'autre de la rédaction. Guigues, sans doute, ne manquait pas de culture littéraire ; le recueil des épîtres de saint Jérôme qu'il a pris la peine de composer (14) en est une preuve matérielle. Mais il n'avait pas seulement subi — bon gré mal gré — l'influence du plus brillant écrivain de l'antiquité chrétienne. Cette lettre même que nous publions montre qu'il avait lu, et ne dédaignait pas de prendre pour modèle les lettres d'un auteur moins recommandable, à savoir Sidoine Apollinaire, type accompli de la rhétorique de décadence. Sa première phrase, après l'adresse, répète exactement un début de Sidoine (15).

La forme et les dehors du morceau donneraient lieu à d'autres remarques ; car, encore une fois, Guigues s'est mis en frais pour l'occasion, jusqu'à user, par exemple, de la rime et des clausules rythmiques ; mais c'est aussi de quoi le lecteur attentif s'apercevra bien tout seul. Il importe davantage de souligner, rapidement, les idées principales qui se font jour dans cet écrit ressortissant au genre intime, et qui, dans la même mesure, représentent la pensée profonde de l'instituteur des Chartreux, ce qu'il ne serait pas exagéré d'appeler sa conception de la vie religieuse, bref la formule cartusienne.

Au cours de la première moitié du XIIe siècle, dans le

pas interdit de le rapporter à la curie romaine. Toujours est-il que le personnage était constitué en dignité ; car Guigues doit faire allusion à sa charge, quand il parle des « honneurs » (« *extolli honoribus* », « *fulgere honoribus* », etc. : l. 4, 6 ; cf. l. 59 : *magnifici*) et, d'ailleurs, des affaires et des soucis (voir l. 8 et 33).

(13) Rapprocher ce qui est dit de l'étude — l'antique *lectio diuina* — à laquelle se livre et limite le chartreux : « *Intendit litteris, sed maxime canonicis et religiosis...* » (l. 24). D'autre part, Guigues connaît les qualités d'esprit et les talents de son ami, qu'il paraît fort estimer et traite sérieusement : « *cum sis prouidus, prudens, doctus et ingeniosissimus* » (l. 50).

(14) Cf. *P. L.*, CLIII, 393 sq.

(15) Cf. *ibid.*, LVIII, 560 A : « Aliquis aliquem, ego illum praecipue puto suo uiuere bono... »

même temps que le moyen âge accomplit son évolution la plus marquée et s'oriente décidément vers de nouveaux destins (16), l'on assiste à une sorte de distribution ou de revision des charges et rôles, au sein de l'immense famille monastique, qui, toujours jeune, garde encore son antique patrimoine indivis et incontesté. Les « ordres » y apparaissent, préludant aux créations, beaucoup plus originales, inattendues même, que produira le siècle suivant. Il ne s'agit guère, en réalité, que d'observances particulières et superficielles, de larges procédés d'ascèse, pour atteindre plus sûrement le même but; tous ces moines, en dépit de l'accent placé ici ou là, restent d'accord sur le fond des choses, — qui consiste simplement à aimer Dieu en se sanctifiant, — et s'en tiennent, pour cela, à la même règle, interprétée plus ou moins strictement. Pour l'apparence néanmoins, il y a diversité, voire parfois rivalité (17). L'Ordre de Cluny,

(16) J'entends par là que, sans rompre ouvertement avec le courant venu de l'antiquité, si sensible encore, pour l'ensemble, jusque vers la fin du XIe siècle, le moyen âge a pris conscience, au XIIe, de ses vertus latentes, et qu'il commence de faire voir sa vraie physionomie, de manière à laisser prévoir les remarquables développements des XIIIe et XIVe siècles, tant en fait de doctrine ou de science, en général, que dans le domaine de la dévotion. Au point de vue littéraire ou artistique, peut-être devrait-on faire des observations concordantes. Je me suis expliqué ailleurs sur la meilleure ligne de partage dont l'histoire indique le tracé, dans cette longue période des « *Dark Ages* », qui s'étend du VIe siècle jusqu'au XVe ; voir *Auteurs spirituels*..., p. 59 sq.; mais j'aurais dû peut-être protester contre l'expression de « bas moyen âge » que l'on emploie parfois avec une nuance de dédain, pour désigner les trois ou quatre siècles qui ont précédé le XVIe. Il n'y a pas plus de « bas moyen âge », en ce sens, que de « bas latin », ni même de « bas empire » ; ces fictions, remontent à un temps où l'histoire apparaissait à travers les lunettes romantiques, et ne devraient plus sortir du magasin des oripeaux. Chacun des siècles de la civilisation chrétienne est noble, pour son compte, part faite à ses déficiences et aux circonstances.

(17) Dans le tableau qui suit et n'est guère autre chose qu'un schéma, il faudrait faire place, s'il était moins sommaire, aux chanoines réguliers à côté des moines, surtout à cause du grand Ordre de Prémontré, qui devait correspondre à un besoin, puisqu'il fut longtemps prospère. Prémontré représente, au XIIe siècle, un essai d'union entre les œuvres du ministère apostolique et le genre de vie organisé pour la contemplation. Les Prêcheurs, au XIIIe, proposeront une formule notablement différente, me semble-t-il, le ministère étant pour eux la tâche principale.

préparé de longue date, le plus traditionnel pourtant et, par ses racines, tenant au plus lointain passé, garde pour sa part la psalmodie *(l'opus Dei)* et son déploiement liturgique. Nouveau venu et mieux équilibré dans sa constitution, l'Ordre de Cîteaux s'applique de préférence au dur travail des mains et y prouve une extraordinaire vitalité. Par l'initiative de maître Bruno, l'écolâtre de Reims, les Chartreux ont fait choix, comme moyen privilégié, de la solitude ; ils prétendent y trouver leur raison d'être et en recevoir leur caractère propre.

C'est ce devoir volontaire de la solitude, de la vie au « désert », que Guigues, naturellement et avec un légitime enthousiasme, commence d'expliquer à son ami, et le cortège des bienfaits et mérites correspondants qu'il lui fait entrevoir, par opposition avec les vanités et les tracas du siècle. Selon le prieur de la Grande-Chartreuse, implicitement, quiconque ressent l'attrait de cette inépuisable félicité que promet le repos au désert, — un repos plein d'activité (18), — doit écouter les conseils de son cœur, et ne pas reculer devant la rigueur du programme. Il n'est pas besoin d'insister davantage sur cet aspect, ainsi mis en valeur, de l'observance cartusienne, rien n'étant plus clair ni plus frappant, même vu du dehors et par un profane. Mais qu'un tel hymne pour la glorification de la vie solitaire soit chanté sur le mode majeur par le plus authentique des Chartreux, voilà qui ne peut nous laisser indifférents. Guillaume de Saint-Thierry, l'ami de saint Bernard, a su composer un précieux et fort bel opuscule pour exalter les exemples donnés par les ermites du Mont-Dieu (19). Tous ces développements restent une pure théorie, Guillaume n'étant lui-même qu'un spectateur bienveillant. Une seule page de Guigues possède plus d'efficace.

Mais cette prévalence donnée à l'un des éléments particuliers de l'héritage monastique, — liturgie, travail, retraite, — pour en faire un moyen propre de sanctification, avait nécessairement une répercussion d'ordre spirituel ; à

(18) Noter ce vif éloge du véritable « *otium* », qui est constant, mais, à le bien prendre, peut être défini : *uarie actionis negotium*, à condition d'exclure les *aliena uel publica negotia* (l. 26 sq., 33).

(19) Cf. *P. L.*, CLXXXIV, 307-354.

l'observance précise et matérielle devait correspondre une vertu, tout à la fois capable de l'alimenter et y trouvant son champ d'exercice ; le jeu des échanges ne se conçoit pas autrement. Ce ressort spirituel, quel sera-t-il pour le Chartreux (20)? On ne saurait en cacher au candidat ni la force vive ni les exigences. Guigues, qui possède ce secret, le lui révèle dès l'adresse de sa lettre, en s'intitulant lui-même à dessein : « *seruorum crucis qui sunt Cartusie minimus* » (21), puis en demandant sa devise à saint Paul : « *Christo uiuere et mori* » (22). Rien de moins : s'attacher à la croix du Christ, imiter le Christ crucifié ; la vie véritable est à ce prix ; la retraite ne vaut que comme un cadre approprié. Au cours de l'éloge de la bienheureuse solitude, le prieur indique déjà, par des touches nettes, ce qu'il appellera plus loin (l. 59) « le dessein *(propositum)* de notre Ordre » : « *uita pauper et solitaria...* » (l. 12) ; « *ieiuniis insistit propter crucis consuetudinem* » (l. 20). Mais c'est surtout dans les trois paragraphes qui suivent, trop brefs à notre gré, qu'il expose sa doctrine spirituelle, celle qu'on est fondé à identifier, dès lors, avec la doctrine car-

(20) Pour compléter le peu que j'ai dit des Clunisiens et des Cisterciens, il ne serait pas inexact d'ajouter qu'aux premiers revenait, dès lors, en propre la vertu de religion, comme la conséquence directe de leur vie spécialisée, aux seconds la vertu de pénitence ou de mortification. Mais qu'on prenne bien garde encore qu'il s'agit seulement là d'une note dominante ou caractéristique. Dans les trois milieux définis, les autres vertus foncières sont requises ; et l'humilité avec la « discrétion » restent les principes directeurs de tous ceux qui font profession de suivre la règle de saint Benoît.

(21) Il est intéressant de rapprocher les adresses significatives des autres lettres : « *Cartusiensium pauperum inutilis famulus* » (Ep. II), ou *seruus inutilis* (Ep. VI et lettre au comte de Poitiers, en outre prologue de la vie de S. Hugues) ; « *serui et filii Carthusiae pauperes* » (Ep. V). Guigues tient donc beaucoup à cette note de pauvreté, et c'est précisément ce que montre la nouvelle lettre.

(22) Les autres mots d'ordre sont : « aeternam a Domino salutem » (Ep. I) ; « perpetua pace gaudere per Christum » (Ep. II) ; « terrena despicere et amare caelestia » (Ep. III) ; « spiritualium simul et corporalium Christianae religionis hostium uictoriam plenariam et pacem per Christum dominum nostrum » (Ep. IV) ; « illam quam mundus dare non potest pacem .. » (Ep. V) ; « agenda cognoscere, cognita uiriliter adimplere per Christum dominum nostrum » (Ep. VI) ; « sapere quae Dei sunt » (lettre au comte de Poitiers). Il reste donc vrai que l'accent est mis sur le nom et la personne du Christ.

tusienne, et qui consiste exactement dans l'imitation du Christ. Aussi pourrait-on dire, sans attendre plus, que, parmi les points de vue divers auxquels les moines du XII[e] siècle se sont placés, celui qu'ont choisi Guigues et ses solitaires rejoint d'avance et d'une manière remarquable la religion de saint François et des frères Mineurs, destinée à la fortune que l'on sait. Le Chartreux doit, tout d'abord, « militer pour le Christ », comme saint Benoît le premier l'avait laissé entendre ; cet enrôlement signifie absolument, dès le principe, que le novice a rompu avec le « monde » et renoncé à ses fausses joies (l. 34 sq.). Mais ceci engage beaucoup plus : le devoir est, en propres termes, de « suivre l'exemple du Christ pauvre », de marcher derrière lui « jusqu'au gibet », pour y vider l'amer calice (l. 37 sq.). Que si l'on est prêtre, ne sera-ce pas un autre motif de vouloir ressembler au Christ « prêtre et victime » (l. 54) ? Et cette fois, c'est un souvenir de saint Augustin (23) qui revient à l'esprit, de même que, précédemment, il semble juste de reconnaître l'influence de saint Grégoire (24) dans l'aspiration aux choses célestes (« *caelestibus inhiat* ») (l. 18).

Nourri de la substance des Pères, gardant saint Benoît pour guide, conduit au désert par saint Bruno, Guigues l'Ancien a donc proposé au groupe de ses disciples et à son siècle une interprétation de la perfection évangélique qui ne manquait pas de nouveauté, tout au moins dans la formule, et qui sera bientôt reprise par d'autres. Nous la connaissons et la pouvons apprécier mieux désormais, grâce à la lettre du manuscrit de Grenoble, où elle est ramassée à l'usage d'un homme qui cherchait sa voie.

A celui-ci, suffisamment éclairé sur la fin et les moyens de la vie solitaire, le prieur adresse une dernière exhortation, dans laquelle reparaît la fine sagesse des *Meditationes* imprimées. — Choisis ta voie, conclut-il, et poursuis-la avec l'aide de Dieu. Décide-toi, comme il te plaira, quant aux temps et lieu (25). Pour moi, je t'invite à ne pas différer :

(23) *Confessiones*, X, 43 § 69.

(24) *Hom. in Euang.*, XXXVI § 10 ; cf. *in Ezech.* I, X § 5.

(25) « *Ubi autem uel quando...* » Le premier terme implique que la Grande-Chartreuse avait déjà essaimé. C'est un *terminus a quo*. La fon-

« *Inducias inde uel moras expedire tibi minime credo* ». Ce conseil est à retenir, lorsque la vocation religieuse est en jeu.

*
* *

Le texte est publié avec sa ponctuation originale ; mais les paragraphes sont le fait de l'éditeur, en vue de la lecture.

Reuerendo [...............][1] G. seruorum crucis qui sunt Cartusie minimus : Christo uiuere et mori[a].

Aliquis aliquem, ego illum p(rae)cipue reor esse felicem, non qui superbis extolli honoribus ambit in palatio, sed qui humilis rusticari eligit in heremo, studiosus philosophari ; diligit in ocio, solus sedere appetit in silentio[b]. Nam fulgere honoribus, celsum esse dignitatibus, res est meo iudicio minus quieta ; subiecta periculis, obnoxia curis ; multis suspecta, nullis secura ; laeta in exordio, perplexa in usu, tristis in fine ; indignis applaudens, bonis indignans, utrosque plerumque deludens ; — et cum miseros faciat multos, neminem reddit beatum siue felicem. At uita pauper et solitaria, in principio grauis, in prouectu facilis, in exitu efficitur caelestis ; in aduersis co<n>stans, in dubiis fida, in prosperis modesta ; sobria in uictu, simplex in habitu ; pudica in uerbis, casta in moribus ; maxime ambienda, quia minime est ambitiosa. Pro com<m>issis sepe compungitur malis ; instantia uitat, cauet futura ; presumit de misericordia, diffidit de meritis ; caelestibus inhiat, terrena fastidit ; probatos mores enixe expetit ; co<n>stanter retinet, perhenniter seruat ; ieiuniis insistit propter crucis consuetudinem, eduliis acquiescit propter carnis necessitatem ; summo utrumque moderamine dispensans, quia comprimit quoties prandere studuit gulam, quoties abstinere iac-

dation de la Chartreuse de Portes remonte à l'année 1115 ; l'année suivante vit surgir, presque en même temps, les Écouges, Durbon, Silve-Bénite, Meyriat.

[1] *Amici nomen omnino erasum fuit, immo etiam cognomen vel condicio, nam spatium circiter quindecim litterarum nunc seruatur.*

[a] *Cf.* Phil. I, 21 ; *insuper* Rom. VI, 10 sq.; XIV, 8 ; II Cor. V, 15.
[b] *Cf.* Thr. III, 28 (Sedebit solitarius et tacebit).

tantiam. Intendit litteris, sed maxime canonicis et religiosis, in quibus eam magis occupat medulla sensuum, quam spuma uerborum. Quodque magis mireris uel laudes, sic est continua in ocio, quod numquam est ociosa. Sua namque officia ita multiplicat, ut ei frequentius temporis desit spatium, quam uarie actionis negocium. Et sepius de temporis fraude conqueritur, quam de operis fastidio.

Sed quid plura ? Felix quidem materia est suadere ocium, sed hec adhortatio animum sui iuris requirit, qui sui sollicitus[2], alienis uel publicis implicari negociis contempnat ; qui Christo quietus sic militet, ut nolit esse simul dei miles et mundi satelles ; qui fixum teneat, se non posse hic gaudere cum s(ae)culo, et in futuro regnare cum deo.

Sed parua sunt ista et his similia, si recorderis quid biberit ad patibulum qui te inuitat ad regnum. Velis nolis oportet ut Christi pauperis sequaris exemplum, si Christi diuitis uolueris habere consortium. SI COMPATIMVR, dicit apostolus, ET CONREGNABIMVS ; SI CO<M>MORIMVR, ET CONVIVEMVS[c]. Ipse etiam mediator duobus discipulis postulantibus ut alter eorum ad dexteram eius sederet, et alter ad sinistram, respondit : POTESTIS BIBERE CALICEM QVEM EGO BIBITVRVS SVM[d] ? Vbi significauit quod ad promissa conuiuia patriarcarum, et ad nectar celestium poculorum, per terraenarum calices amaritudinum perueniretur.

Quia[3] amicicia fiduciam nutrit, et tu o unice in Christo dilecte, mihi carus[4] ex quo notus semper fuisti, hortor, moneo, rogo, ut cum sis prouidus, prudens, doctus, et ingeniosissimus, illud[5] pauxillum etatis tuae quod nondum est consumptum, mundo subtrahas, et ipsum deo sacrificium uespertinum[e] igne caritatis subposito adolere[f] non differas, ut exemplo Christi ipse sacerdos sis pariter et hostia, in odorem suauitatis[g] deo et hominibus.

Vt autem plenius accipias quo tocius sermonis impetus uergat, prudenti discretioni tue breuil(is)[6] significo, quod ani-

[2] sollititus *sic cod.* [3] *Aliquod compendium s. l. scriptor ipse addidit, quod explicare nescio, fortasse pro* et. [4] *Scriptor* canc(er)us *scripserat, postea ipse litteram* c *expunxit.* [5] *Prius* illu(m) *scriptor notauit, postea correxit.* [6] *Sic cod.*; *an pro* breuius ? ; *nam* breuiloquis *audacior coniectatio uideretur*.

[c] II TIM., II, 11-12 : Nam si commortui sumus, et conuiuemus ; Si sustinebimus, et conregnabimus ; *et cf.* ROM. VIII, 17 (Si tamen compatimur, ut et conglorificemur). [d] MT. XX, 22. [e] *Cf.* IV REG. XVI, 15 ; I ESD. IX, 4 sq.; Ps. CXL, 2, *etc.* [f] *Cf.* LEV. I, 17 ; III, 5. [g] *Cf.* EPH. V, 2.

mi mei uotum simul est et consilium, quatenus sicut uir generosi animi ac magnifici, ordinis nostri propositum aeternae salutis intuitu a<g>grediaris, et Christi nouus tyro effectus, diuinis excubiis in castris celestis militiae accin<c>tus gladio tuo super femur tuum[h] propter timores nocturnos[i], inuigiles. Cum itaque res incepto honesta, effectu facilis, consummatione felix moueatur, postuletur, queso ut in prosequendo tam iusto negotio, quantum diuinae gr(aci)ae tibi fauor annuerit, adhibeas industriam. Vbi autem uel quando id facere debeas, sollertie tuae eligendum relinquo. Inducias inde uel moras expedire tibi minime credo.

Sed de his non ibo longius, ne sermo rudis et[7] incultus te palatinum et curialem offendat. Finem igitur et modum habeat epistola, quem numquam circa te caritatis habebit affectio.

7 *Scriptor ipse s. l addidit.*

h *Cf.* Ps. XLV, 4. i *Cf.* Ps. XC, 5.

André Wilmart, OSB.

UN SERMON INÉDIT
SUR LA CHARTREUSE DU MONT DIEU (1)

La Chartreuse du Mont Dieu, dont la fondation remonte au début du XII[e] siècle, devait avoir, grâce à ses pieux solitaires, une immense renommée. Elle dut son existence à Odon, abbé de Saint-Rémi de Reims.

La région rémoise fut, durant le moyen âge, un centre florissant de vie religieuse. Au début du XII[e] siècle, les fondations y furent particulièrement fréquentes, grâce à l'archevêque de Reims, Renaud II de Martigny, et à l'abbé Odon. C'est ainsi que s'installèrent successivement les Prémontrés à la Val Dieu en 1128, à Belval en 1133, les Cisterciens à Signy en 1134. Les Chartreux appelés par Odon avaient leur place toute marquée dans ce groupe de monastères.

A ce moment, la Grande Chartreuse apparaissait, avec son prieur Guigues I, un modèle de vie religieuse contemplative. Aussi l'abbé de Saint-Rémi rêvait-il d'avoir, sur les terres de son abbaye, des religieux venus de la Grande Chartreuse et formés par Guigues lui-même. Il fit part de son dessein à Hugues, évêque de Grenoble, puis à l'archevêque de Reims. Le prieur de la Grande Chartreuse dut promettre d'envoyer des religieux à Reims.

La fondation eut lieu sur un emplacement nommé Mont Bazon. A ce nom s'attachait un sens profane, c'est pourquoi, sur la demande de Guigues, il fut changé en celui de Mont Dieu (2). Très vite, le monastère s'enrichit ; c'est ainsi que, dès 1228, Hugues, comte de Rethel, fit don aux religieux de nombreux pâturages situés dans les chatellenies d'Omont et de Raucourt. Le 9 des calendes de décembre de l'an 1137, Innocent II délivrait une bulle au nouveau monastère. Désormais, les religieux du Mont Dieu pouvaient vivre en paix, sous la juridiction de leur prieur Geoffroy.

(1) La Chartreuse du Mont Dieu a été l'objet de deux ouvrages : Ganneron, *Des antiquités de la chartreuse du Mont Dieu*, éd. Laurent, Reims, et J. Gillet, *La chartreuse du Mont Dieu*, Paris, 1889.

(2) Voir les différentes significations que donne J. Gillet, *La Chartreuse du Mont Dieu*, p. 15.

Cette Chartreuse du Mont Dieu, les auteurs du XIIe siècle nous la dépeignent sous les traits les plus enthousiastes. Selon Pierre de Celle, vit au Mont Dieu non pas un amour mondain, mais un amour céleste, non pas l'amour sensible qui passe comme une nuée du matin, mais l'éternelle charité qui ne cesse jamais (3). S'adressant aux pieux solitaires, il leur dit : « Toutes les fois que je retrouve vos discours avec le caractère qui leur est propre, j'échappe aux morsures des soucis qui m'environnent, je me détache du flot des occupations qui m'envahissent, je repousse les assauts de tous les ennemis intérieurs. Je trouve, dans vos paroles, la vérité et le désenchantement de la vanité ; car elles offrent davantage de pure farine que d'écorce et de son... Voici le lait et le miel, le gâteau de miel que le serviteur offre à la table de ses maîtres. Mais, que fait un pauvre vase d'eau auprès d'une amphore de vin ? O mes maîtres et mes amis très chers, le puits où je vais puiser est profond... Vous avez des réservoirs, vous possédez des sources d'eaux vives (4) ». Etant revenu d'un séjour au Mont Dieu, Pierre de Celle s'exprime encore ainsi : « Semblables à de petits oiseaux, qui, du fond de leur nid, attendent et reçoivent la nourriture de leur mère, vous êtes, mes très chers frères, paisibles en votre petit nid, laissant pousser les ailes de vos âmes pour vous envoler bientôt vers les hauteurs (5).

Au témoignage de Pierre de Celle sur le Mont Dieu, s'ajoute celui de Guillaume de Saint-Thierry, l'ami de S. Bernard, formulé avec non moins d'enthousiasme dans la fameuse lettre adressée aux frères du Mont Dieu (6).

Selon lui, les frères du Mont Dieu « portent, dans les ténèbres de l'Occident et dans les froids des Gaules, la lumière de l'Orient et l'antique ferveur dont brûlait l'Egypte pour les pratiques religieuses, c'est-à-dire le modèle d'une vie solitaire toute céleste... Dans la forêt, sur le Mont Dieu, sur la montagne riche et heureuse, le désert brille dans toute la beauté de ses richesses, les collines sont entourées de joie... Au souvenir du Mont Dieu, je tressaille d'allégresse, j'adore avec amour les prémices de l'Esprit-Saint. Ce nom du Mont Dieu est de bon augure, il signifie, comme le Prophète le dit de la montagne du Seigneur, que, sur ces hauteurs, habite la race de ceux qui cherchent Dieu, de ceux qui cherchent la face du Dieu de Jacob, de ceux qui ont les mains innocentes et le cœur pur et qui n'ont pas reçu leur âme en vain (Ps. XXXIII, 4) (7) ». Pour Guillaume de Saint-

(3) *Epistolae*, XL, PL. 202, c. 453-54.
(4) *Epist.*, XLI, *ib.* c. 455.
(5) *Epist.*. XLV, *ib.* c. 466.
(6) PL. 184, c. 307-310.
(7) *Ibid.*

Thierry, « les frères du Mont Dieu habitent davantage dans les cieux que dans leurs cellules (8) ».

Voilà des textes fort significatifs, montrant d'une façon expressive la renommée sainte des religieux du Mont Dieu. A cet égard, un sermon du XIVe siècle qui porte uniquement sur l'illustre monastère, mérite d'être connu, il est encore une manifestation en l'honneur de la Chartreuse du Mont Dieu.

Le ms. 118 de la Bibl. de Charleville qui le renferme est un petit in-4° sur vélin comprenant une collection de sermons dont l'ensemble est intitulé : *Liber sermonum Montis Dei.* Le dernier discours, celui dont nous donnons le texte, est un panégyrique du Mont Dieu, et le tableau qui nous est brossé de ce célèbre monastère n'est pas inférieur au portrait tracé par Pierre de Celle et Guillaume de Saint-Thierry.

Ce manuscrit date du XIVe siècle. Il comprend cent vingt-trois folios écrits à pleine page. Les lettres initiales de chaque sermon sont en rouge mais sans ornement. Sur le premier folio nous lisons, ajouté par une main postérieure, le texte suivant : *Theophili cordigeri*, et au bas de cette même page, d'une écriture qui nous semble aussi postérieure au texte lui-même : *Domnus Symon de Homborch, alemanus monachus hujus domus Montis Dei, scripsit hos sermones, quos fecit Metis quidam cordiger de conventu Meldensi.* Enfin, sur la première des feuilles de garde, à la fin du ms., une main du XVIe s. a écrit : *Hos sermones dedicavit patribus Montis Dei circa annum 1379, f. Theophilus franciscanus Meldensis, sed tunc Metis degens una cum panegyri. Montis Dei in fine sermonum illius.* De tout ceci, il semble qu'on doive déduire que ces sermons, ont été copiés par le moine Symon de Homborch du Mont Dieu. Ce Symon du Mont Dieu, natif de Cologne, jouissait du renom de copiste (9). Quant à l'auteur lui-même, il s'agit d'un cordelier « Théophile », du couvent de Meaux, qui aurait donné ces sermons à Metz.

D'après l'auteur et le lieu, on peut s'étonner que le dernier sermon, celui que nous publions, soit un panégyrique du Mont Dieu. Des allusions faites au cours du sermon et de l'expression *fratres karissimi* plusieurs fois répétée, il semble qu'il faille conclure que le prédicateur cordelier est venu prononcer son discours au Mont Dieu ; car il

(8) *Ibid.*

(9) Symon de Homborch se distingua par ses éclatantes vertus ; son goût pour les livres et son aptitude à les bien transcrire lui assignèrent un emploi à la bibliothèque du Mont Dieu. Il transcrivit de nombreux volumes, surtout pour l'usage du chœur et du réfectoire. J. Gillet, P. L. p. 225. Les annales de Ganneron nous apprennent la date de sa mort. 17 nov 1394, *o. l.* p. 157.

ne peut s'agir de plusieurs prédicateurs : ces vingt et un sermons émanent du même auteur, leur composition, leur structure, leur mode sont autant de preuves faciles à constater en faveur d'un même personnage. D'ailleurs, plusieurs citations caractéristiques, latines ou françaises, contenues dans le sermon sur le Mont Dieu, se retrouvent dans les précédents, en particulier les allusions au *De doctrina cordis* et à Hugues de Saint-Victor.

Il s'agit d'un discours laudatif, à forme poétique, d'une louange sans réticence, d'une véritable apologie de la vie mystique intense des frères du Mont Dieu.

Quel est donc ce Mont Dieu? C'est la montagne riche et fertile, parce qu'arrosée de la source de la charité. Il s'agit ici de la charité qui unit au Christ, qui assimile au Christ, au Christ crucifié. Et cette charité est surtout affirmée dans son acte essentiel : la contemplation.

Mais, les vertus pénitentielles en sont la condition : dépouillement de tout, austérité, chasteté, humilité, obeissance.

L'union au Christ s'affirme encore par la prière sainte, par les chœurs de chant expressifs de l'union aimante de l'âme. La charité est assimilée à un feu qui brûle et se propage. Il convient ici de noter les trois ascensions de l'âme vers la perfection, que le prédicateur emprunte à S. Bernard : le pèlerin, le mort au monde, le mort ignominieusement avec Jésus-Christ crucifié (10). Et ce pèlerin, ce mort au monde, ce mort ignominieux possède un amour enflammé, un amour qui expie, un amour qui s'unit, un amour qui fleurit en vertus, resplendit et illumine le monde, un amour victorieux, spirituel et éternel, un amour de jubilation et de paix.

Le prédicateur fait un tour de force oratoire, en faisant l'application spirituelle, au Mont Dieu, de toutes les réalités poétiques de la montagne. Ce thème se poursuit identiquement jusqu'à la fin du discours. Ce qu'est la montagne, dans sa poésie et dans sa fertilité, se retrouve au Mont Dieu dans la vie spirituelle si profonde des frères. Les images prises aux phénomènes habituels à la montagne, sont très bien choisies et finement observées : par exemple les nuages vaporeux que fait surgir le soleil au flanc de la montagne ; les sommets lumineux éclairés des premiers rayons de l'aurore et qui restent flamboyants quand tombe le crépuscule ; les éperviers qui planent vers les cimes ; les eaux vives des torrents, l'air pur et embaumé, la rosée qui descend avec la fraîcheur du matin des arbres qui, été et hiver, subsistent dans leur verdure (11) ; les jardins fertiles, les vergers aux

(10) Cette idée est empruntée à un sermon de S. Bernard, *De quadragesima*, serm. VII, PL. 183, c. 183-185.

(11) Il s'agit sans doute des sapins. Dans la région du Mont Dieu les forêts étaient nombreuses. Cf. Ganneron, *o. l.*, p. 75.

arbres chargés de fruits. Toutes ces images sont très lumineuses et particulièrement expressives du paysage ardennais.

Au point de vue scripturaire, il faut considérer deux lots dans notre sermon : 1° les textes qui se rapportent à l'amour; et ici le Cantique des Cantiques est particulièrement cité ; 2° les textes de la Bible qui évoquent les images retrouvées dans la montagne et dont nous parlions plus haut. Les auteurs favoris de notre prédicateur sont : S. Bernard (cité sept fois), S. Augustin (auquel l'auteur se réfère seulement deux fois), S. Grégoire (une fois), Hugues de S. Victor (cité quatre fois), et l'auteur du *De doctrina cordis* (cité deux fois). Le prédicateur accumule les textes d'Ecriture Sainte dans lesquels se trouve le mot qui fait image, et quelquefois le sens d'un symbole plus ou moins aisé à saisir. Il formule une comparaison, telle la montagne fertile et arrosée du Mont Dieu. Les fleuves et les rivières de la montagne qui la rendent vivante désignent l'amour et ses manifestations. Il énumère les différentes propriétés de l'amour, puis il reprend chaque propriété et l'applique au Mont Dieu. Et partout, il applique cette même méthode sans modification. A cause de ce procédé un peu rigide, il arrive que la comparaison ne rend pas toujours très bien, qu'elle tourne court parfois. En voici un exemple : celle qui attribue une longue vie aux amants. D'autres, au contraire, sont très abondamment développées avec accumulation de textes bibliques ou de citations.

Il ne faut pas oublier que ce discours adressé aux frères du Mont Dieu est un sermon et que, de ce fait, il en garde un peu le convenu et l'emphase. La prédication ne saurait être traitée à la façon d'une étude de théologie ; car, devant être prononcé de vive voix, le sermon exige des formules d'une technique particulière en raison de la fin poursuivie : l'édification des auditeurs.

Dans ce discours, que nous nous proposons de donner, l'auteur, après avoir cité un texte biblique, qu'il applique au Mont Dieu, expose le schéma de son discours, ou plutôt il rassemble sous quatorze formules, l'essence de son sermon. Ces quatorze formules sont présentées en des vers à rimes léonines dont la cadence est très marquée, ce qui n'est pas sans rappeler le genre du *Roman de la rose*. C'est là un procédé habituel à notre prédicateur.

En effet, dans les autres sermons que contient le manuscrit 118 de Charleville, nous retrouvons le même usage. Au début de chaque sermon, l'auteur groupe les idées générales sous la forme de rimes qu'il reprendra tour à tour dans son texte. Ce sont comme de grandes divisions que l'auteur exprime à la manière d'un poème (12). D'où

(12) En voici quelques exemples : f° 80. Sermo in festo beate Marie Magdalene. — Super aquas sunt cantus suaves.
Super aquas evolitant aves.

l'on peut penser, d'aprés l'unité de ces différents sermons, qui sont au nombre de vingt et un, qu'ils proviennent tous du même auteur comme nous l'avons déjà dit.

Voici la liste de ces sermons :

1° fol. 1 r°. Sermo in Nativitate Domini.
2° fol. 5 r°. Sermo de beato Stephano.
3° fol. 10 v°. Sermo de beato Iohanne evangelista.
4° fol. 19 r°. Sermo in purificatione beate Marie.
5° fol. 25 v°. Sermo de beata Agnete.
6° fol. 28 v°. Sermo in annunciatione beate Marie.
7° fol. 32 v°. Sermo in vigilia Pasche.
8° fol. 37 v°. Sermo in die Pasche.
9° fol. 42 v°. [Pas de titre — une ligne reste en blanc]. *Inc.* Mane una sabbatorum orto iam sole venerunt ad monumentum.
10° fol. 47 v°. [Pas de titre — une ligne reste en blanc]. *Inc.* Peregrinus es in Iherusalem. Quamvis ista verba de Dei filio dicuntur a duobus discipulis.
11° fol. 52 v°. Sermo in ascensione Domini.
12° fol. 58 v°. Sermo in die penthecostes.
13° fol. 63 v°. Sermo in festo sacramenti altaris.
14° fol. 68 r°. Sermo in nativitate beati Johannis baptiste.
15° fol. 74 v°. Sermo in solemnitate Petri et Pauli apostolorum.
16° fol. 80 v°. Sermo in festo beate Marie Magdalene.
17° fol. 84 v° Sermo in assumptione beate Marie et etiam de angelis simul.
18° fol. 93 v°. Sermo in nativitate beate Marie Virginis vel in sanctificatione.
19° fol. 100 r°. Sermo de Angelis.
20° fol. 103 v° (fol. 103 r° blanc). Sermo de omnibus sanctis.
21° fol. 109 r° (fol. 108 v° blanc). [Pas de titre]. *Inc.* Mons Dei, Mons pinguis (le sermon va de 109 r° à 113 r°).

Super aquas diriguntur naves.
Juxta aquas domus pulcriores.
Sunt et locus aptus ad amores
Super aquas fiunt venti magni, etc.

Voici encore un autre exemple : f° 84. Sermo in Assumptione beate Marie. — Per amores recreativos vel compassivos angeli.
Per amores revelativos archangeli.
Per amores admirativos virtutes.
Per amores debellativos potestates, etc.

Notons que ces textes à forme poétique sont entourés de rouge dans chaque sermon.

*
* *

Il importe, pour rendre plus accessible notre texte et en dégager l'intérêt, d'en donner une synthèse, en suivant le plan observé par l'auteur. Le sermon débute par un texte biblique : *Mons Dei, Mons pinguis*. (Ps, LXVII, 15).

Pour appliquer cette parole au Mont Dieu, il faut partir de cette vérité : là où se trouve, dans un Ordre, une source d'amour, là aussi se trouve une montagne remplie de fertilité.

Il y a, jaillissant de la source d'amour, quatorze ruisseaux qui sont les quatorze propriétés de ceux qui aiment. Elles sont successivement énumérées.

Chez les Chartreux du Mont Dieu, jaillit la source d'amour avec ses quatorze ruisseaux dérivés, avec ses quatorze manifestations d'amour qui font, de lui, un Mont riche d'une abondante fertilité.

Il est dit, en premier, que les amants prient et supplient par de douces paroles.

S. Bernard l'a montré : négliger de prier, c'est ignorer le céleste amour (Serm. de diversis, serm. XXV). Il est parlé en S. Jean de la voix suave et douce comme le miel, comparable à la voix des anges. Celui qui s'applique à la prière a du lait et du miel sur la langue.

Mais, pourquoi cette manière douce des amants s'applique-t-elle aux montagnes, et dans un sens spirituel, au Mont Dieu ?

La chaleur du soleil fait sortir, de la montagne, la vapeur des nuages. De même, la chaleur de l'amour, au Mont Dieu, fait s'élever, en face de Dieu, la fumée de la prière sainte, fumée d'aromates offerte par la main des anges. « Descends du ciel, touche la montagne, la montagne de Dieu, par la force de l'amour (Ps. CXLIII, 5) ». Ainsi que, perpétuellement, de nos cœurs, s'élève la fumée de la prière.

Voilà donc que s'applique au Mont Dieu la première affirmation de l'amour. Aussi, pensons-nous à la parole admiratrice et suave des anges disant : « Quelle est donc celle-là, qui s'avance dans le désert, comme une colonne de fumée, d'encens et de myrrhe ? » (Cant. III, 6).

En second lieu, il est dit que les amants se dépouillent de toutes choses superflues.

Il s'agit de libérer son cœur de l'attachement aux biens terrestres et aux sollicitudes des choses temporelles, afin d'être plus actif et plus prompt au service de Dieu. Les anges saints gardent la cité de mon cœur, ils donnent à celui-ci la blessure d'amour, tandis qu'ils me dépouillent de mes vêtements.

Cette condition de l'amour se trouve au Mont Dieu, comme l'épervier, montant vers les cimes les ailes toutes grandes, a ses vieilles

plumes arrachées par le feu du soleil tandis que poussent ses jeunes plumes, ainsi le moine du Mont Dieu, sous le feu du soleil du saint amour, se dépouille de sa vieille tunique pour en recevoir une nouvelle et rajeunir son âme. Du fond de son cœur, il peut chanter : « J'ai méprisé le royaume du monde et l'ornement du siècle, par amour pour mon Seigneur Jésus-Christ que, spirituellement, j'ai vu et aimé, auquel j'ai donné ma foi et ma dilection » (Office des saintes femmes).

En troisième lieu, il est dit que les amants brûlent intérieurement.

L'amour est un feu qui se propage et s'étend. Sans les vertus ni les œuvres, l'amour divin ne dure pas ; bien mieux, il s'éteint. L'amie (des Cantiques), brunie par le soleil, pouvait bien déplaire au monde, mais elle restait belle et aimée.

Au Mont Dieu, l'amour de Dieu est un feu qui resplendit et illumine. De même que les monts reçoivent les premiers feux du soleil et, au crépuscule, en gardent encore les derniers rayons dorés, de même les frères du Mont Dieu, persévérant dans le saint amour, resplendissent, illuminent les autres religieux et les réconfortent par leur exemple.

En quatrième lieu, il est dit que les amants progressent toujours en mieux.

Car, ils ne s'arrêtent et ne s'apaisent que lorsqu'ils sont arrivés au terme de leur désir. « Persévérer en amer me rent douce nourreture ». L'amour s'intensifie de ses propres progrès, la persévérance dans l'amour de Dieu nourrit les âmes.

Ceci s'applique-t-il au Mont Dieu ? Oui. Par degrés successifs ascendants (de vertu et de charité) on parvient au degré suprême qui est le Mont de Dieu. S. Bernard distingue trois degrés d'ascension (In Quadragesima, serm. VII). Il y a le pèlerin étranger qui passe : il ne s'arrête pas aux noces, ne s'y mêle point ; pourtant il regarde encore ce qui s'agite dans le monde ; il s'attarde pour parler, deviser, et se trouve parfois tenté d'y demeurer encore. Dans un degré plus élevé, il y a celui qui est séparé davantage du monde. C'est un mort, son cœur est mort au monde pour qu'il ne vive plus que de Jésus-Christ, car il est mort à tout autre amour. Enfin, il y a celui qui, ne vivant plus qu'avec Jésus-Christ, va jusqu'à se crucifier avec lui et finit dans sa mort ignominieuse, et par conséquent vit dans la chasteté, la pauvreté, l'abstinence, en union d'amour avec le Christ. Les frères du Mont Dieu doivent passer par ces degrés et s'élever jusqu'au dernier échelon.

En cinquième lieu, il est dit que les amants volent comme volent les oiseaux.

L'auteur cite la parole de David : « Qui me donnera des ailes comme en ont les colombes ; alors je volerai et me reposerai » (Ps. LIV, 7). Sur ce texte, la Glose nous dit que le cœur aimant, avec les plumes des vertus, peut s'envoler dans la solitude et vers les cimes de la contemplation, porté par les ailes de la crainte et de l'amour, ou encore de la méditation et de la prière.

En est-il ainsi au Mont Dieu, chez celui qui y vit dans la dilection ? Oui. Semblable à l'aigle solitaire et ami des hauteurs où il place son nid, l'âme contemplative, séparée du monde et solitaire, élève son cœur et les désirs de son esprit jusqu'à la contemplation des anges et du Christ.

Il est dit, en sixième lieu, des amants qu'ils exhalent leur joie en des chants suaves.

S. Augustin et S. Bernard attestent que la jubilation du cœur s'affirme par le chant, lequel est moins une mélodie des lèvres que la résonnance, au profond du cœur, de l'union du Christ et de l'âme.

Il en est ainsi au Mont Dieu, car il est écrit que les montagnes et les collines chanteront la louange devant Dieu. Il en est ainsi dans les jardins du Mont Dieu puisqu'il est dit : « Pourquoi habites-tu dans les jardins ? Fais-moi entendre ta douce voix » (Cant. II, 14).

Il est dit, en septième lieu, que les amants aiment les embrassements de l'amour.

Le Christ est l'époux de l'âme ; au Christ et à l'âme aimante s'appliquent les paroles du Cantique : « sa main gauche est sous ma tête et sa droite m'entoure » (Cant. II, 6).

Le Mont Dieu est la montagne de myrrhe, la colline du Liban où les âmes purifiées par l'abstinence et la mortification de la concupiscence, se trouvent prêtes aux épousailles de la charité du Christ.

Il est dit des amants, en huitième lieu, qu'ils recueillent la douceur de la rosée.

Dans les âmes qui brûlent d'amour pour lui, le Christ verse l'abondante rosée de sa grâce. Isaïe n'a-t-il pas dit : « Je me reposerai sur la montagne de Dieu ; comme dans mon lieu où je vaquerai à la méditation des choses célestes, dans la claire lumière ; et alors les nuages de rosée descendront comme au jour de la moisson » (Is. XVIII, 4).

Il est dit des amants, en neuvième lieu, que souvent ils pleurent dans la solitude.

Contempler les choses célestes n'empêche pas de réfléchir à la misère du monde et de s'en affliger. Au Mont Dieu, les frères, nuit et jour, implorent, avec gémissemcnts, le pardon pour les péchés du monde.

En dixième lieu, il est dit que les amants ont une vitalité plus grande, ils vivent plus longtemps. L'amour est une force, un surcroit d'activité.

Au Mont Dieu dans l'air pur des sommets, dans l'odeur régnante des choses célestes, la santé de l'âme et la vie spirituelle sont assurées éternellement.

En onzième lieu, il est dit des amants que leur amour est une nourriture et un breuvage qui les réconfortent.

Au Mont Dieu, montagne si fertile où coulent le lait et le miel, les frères, enflammés de charité, se nourrissent de la douceur de la parole de Dieu. Ils y puisent le réconfort de leur vie spirituelle.

En douzième lieu, il est dit des amants qu'ils sont forts et victorieux.

Rien ne peut être victorieux de l'amour, rien, ni la tribulation, ni la faim, ni le glaive (Rom. VIII, 35-38). La montagne n'est-elle pas le refuge où l'on tient, où l'on résiste?

Les anges, armés de glaives, défendent les cellules des bienheureux frères du Mont Dieu.

Par leurs austérités et leur état de pénitence, ces frères sont victorieux des embûches du démon et des puissances des ténèbres.

En treizième lieu, il est dit des amants qu'ils aiment à se trouver dans les fleurs.

Dans le jardin de sa conscience, le religieux est entouré, par le Christ, de ces trois fleurs : la charité, l'humble obéissance, la chasteté.

Au Mont Dieu, les arbres ne perdent jamais leur vigueur, en été comme en hiver. Et les frères, dans l'été de la prospérité comme dans l'hiver de l'adversité, ne tarissent pas les saints colloques de la charité et ne manquent jamais d'abonder en bonnes œuvres. Le Mont Dieu est un jardin fleuri avec un puits d'eau vive, un verger aux arbres remplis de fruits. Le vent de l'Aquilon, c'est-à-dire la grâce du Saint-Esprit, y souffle et porte partout l'odeur des vertus qui y embaument.

En quatorzième lieu, il est dit des amants qu'ils se transforment en ceux qu'ils aiment.

Voilà une propriété de l'amour qui convient bien aux frères du Mont Dieu, car ils s'y transfigurent dans le Christ et s'assimilent à Lui.

Conclusion. — C'est donc avec raison que l'on doit dire du Mont Dieu qu'il est la montagne d'une riche fertilité. Là où se trouve dans un Ordre une source d'amour, là existe la montagne luxuriante de

fertilité ; il en dérive les quatorze ruisseaux ou, si l'on veut, les quatorze propriétés de l'amour précédemment décrites et qui s'appliquent bien au Mont Dieu, montagne fertile où Dieu se plaît à habiter.

*
* *

Mons Dei, mons pinguis. Psalmus LXVII (13).

Et ut hoc verbum de Monte Dei possit concludere, talis veritas sumatur :

Ubi amoris fons manat in ordine
Ibi dicitur mons plenus pinguedine.

Ista patet, quoniam solum declinando quae spectant ad propositum, ex amore tamquam ex quodam fonte, sunt rivuli quatuordecim emanantes, que sunt conditiones quatuordecim amantium, ex quibus conditionibus omnis fertilitas, suavitas, bonitas et pinguedo terre cordis clarissime demonstratur. Iste autem conditiones amantium etiam sunt conditiones montium atque maxime montis Dei, sicut patebit ex scriptura et quam plurimis doctoribus in processu, Quare concluditur, quod si talis fons manat in ordine, scilicet Carthusiensium Montis Dei, quod est ibi mons plenus pinguedine; quatuordecim autem rivuli ex amoris fonte procedentes, qui quidem proprietates sunt montium, cognoscuntur esse tales :

Amantes supplicant verbis mellifluis.
Sepe se spoliant cunctis superfluis.
Amantes interius inardescunt.
Amantes in melius semper crescunt.
Amantes evolant sicut volant aves.
Amantes iubilant per cantus suaves.
Amantes diligunt amplexus amoris.
Amantes colligunt dulcedinem roris.
Amans solitarius sepe lacrimatur.
Amans plus quam alius magis animatur.
Amans reficitur ex cibo glorie.
Amans efficitur fortis victorie.
Amans inter flores sepe spaciatur.
Amans per amores sepe transformatur.

Dico ergo primo quod AMANTES SUPPLICANT et cetera.

Hoc declarat beatus Bernardus in libello de locutione anime sancte ad Deum. Ubi, post quam prolixe narravit conditiones pulcherrimas anime sancte, subdit in fine : *Orationibus*, inquit, *sit in-*

(13) Ps. LXVII, 15.

tenta summe nam qui orare negligit, quis sit celestis amor nescit (14).

Ut propter orationis odorem sibi dicat Christus : *Odor tuus in me concupiscentias excitavit eternas. Vox enim tua suavis et melliflua et allocutio tua incomparabilis eloquiis angelorum.* Scribitur in legenda beati Iohannis evangeliste (15). Ergo amantes supplicant verbis mellifluis. Ergo mel et lac sub lingua eius quotiens sic orationibus est intentus.

Sed numquid hec conditio amantium in montibus et specialiter in Monte Dei reperitur ?

Sicut enim montes fumigant ex calore solis, sic cor existens in Monte Dei fumigat fumum orationis sanctissime ex virtute amoris ; et est *fumus aromatum ascendens in conspectum Dei de manibus angelorum* (16), ut scribitur in Apocalypsi. Ergo, karissime, ora cum propheta David, clames ad Dominum : *Domine, descende de celo, tange montes* (17), tange Montem Dei per virtutem amoris. Nam sic corda nostra in perpetuum fumigabunt. Patet ergo prima conditio amantium, que quidem in Monte Dei reperitur, ut de tali anima ibi supplicanti verbis mellifluis angeli sancti admirentur dicentes : *que est ista que ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus mirre et thuris et omnis generis pigmentarii*, scribitur Canticorum (18).

Sed dico secundo : Quod VERUS AMANS SE SPOLIAT et cetera.

Nam a terrenis omnibus denudantur ut cor eorum liberius vacet in amore ; curis et sollicitudinibus et omnibus temporalibus spoliantur, ut agiliores sint et promptiores in servitio Dei. Ob hoc anima sancta clamat in Cantico : *Invenerunt me custodes qui custodiebant civitatem* (19); scilicet angeli sancti custodientes castrum cordis ; *percusserunt me* sacris inspirationibus ; *vulneraverunt me* amoris vulneribus, *tulerunt pallium meum* (20), me cunctis temporalibus denudando. Ergo patet quod amantes sepe se spoliant et cetera.

Sed numquid in Monte Dei hec conditio amantium reperitur ? Quilibet enim frater ibi devote persistens comparatur accipitri, de quo scribitur Job XXXIX, *quod expandit alas suas ad austrum* (21) et

(14) S. Bern., *Sermones de diversis*, serm. XXV : De verbis Apostoli : Volo primum fieri obsecrationes, orationes (1 Tim. V, 1) P.L. 184, c. 606.

(15) Le texte est dans le Pseudo Abdias, *Historia apostolica*, l. 5, 23, éd. FABRICIUS, *Codex apocryphus*, N. T. 1, Hambourg, 1703, p. 587.

(16) Apoc. VIII. 4.

(17) Psal. CXLIII, 5.

(18) Cant. III, 6.

(19) Cant V, 7.

(20) Cant. V, 7.

(21) Job XXXIX, 26.

cetera. Est enim accipiter avis talis nature quod, dum volat in montibus, expandit alas suas et sic ex calore solis veteres pennas emittit, nove quidem adveniunt, et sic totaliter renovatur. Sic etiam karissime, mundi veterem tunicam dimisistis et in Monte Dei ex calore solis, ex virtute sancti amoris,novam recepistis et sic *renovamini spiritu mentis vestre* (22). Ergo in Monte Dei, ex iubilo cordis, canta cum Maria Magdalena : *Regnum mundi et omnem ornatum seculi contempsi propter amorem Domini mei Ihesu Christi, quem spiritualiter vidi, quem amavi, in quem credidi, quem dilexi* (23).

Dicebam tercio quod AMANTES INTERIUS INARDESCUNT et cetera.

Unde Hugo de arra sponse : *O anima mea nescis quod amor ignis est, et ignis fomentum quaerit ut ardeat* (24). Sic amor sine virtutibus vel sine operibus non perseverat, immo potius refrigescit. Unde anima talis ad modum Marie, amore Christi succensa, ardens est desiderio. Nec mirum quia Christus sol iustitiae in talibus cordibus continue relucescit. Unde anima sancta : *nolite considerare quod fusca sim quia decoloravit me sol* (25). Nam, etsi ex calore solis nigrefiat et sit abominabilis apud mundum, apud Deum tamen placens et dilecta. Unde *tota pulchra es amica mea* (26) et cetera, dicit Spiritus Sanctus in Cantico. Patet ergo quod amantes interius et cetera.

Sed numquid in Monte Dei conditio consimilis invenitur ? — Apparet autem quod sicut in montibus primo et principaliter percipitur ortus solis et ibi calor eius diutius perseverat, sic spiritualiter est in Monte Dei. Unde de vobis potest dici illud quod scribitur Machabeorum sexto capitulo. *Refulsit sol* id est Christus *sol iustitiae in clipeos aureos* (27), scilicet in fratres de Monte Dei qui, per amorem sancti spiritus, in adversis tanquam robustissimi perseverant et *resplenduerunt montes ab eis* (28), id est alii religiosi ; nam vere asperitas vite vestre perfecta[que] est sequestratio a turbinibus hujus mundi, haec et alia quam plurima status vestri, per exemplum imitationis sancte considerati, diligenter deberent in quolibet alio relucere.

Dicebam quarto quod AMANTES IN MELIUS et cetera.

Nam non cessant neque deficiunt quousque perveniunt ad desiderium cordis sui. Unde Augustinus : *Inquietum est cor meum donec*

(22) Ephes. IV, 23.

(23) Office des saintes femmes, répons de la 8e leçon, utilisé pour la leçon correspondante de l'office de sainte Marie-Madeleine.

(24) Hugues de Saint-Victor, *Soliloquium de arrha animae*, PL. 176, c. 954.

(25) Cant. I, 5.

(26) Cant. IV, 7.

(27) I. Mac. VI, 39.

(28) *Id.*

requiescat in te (29). Tales ad modum Psalmiste *ibunt de virtute in virtutem donec in Syon Deus videatur* (30). Ideo gallice cantant mundani : *Perseverer en amer me rent douce nourreture* (31). Sic vere spiritualiter cordis perseverantia scilicet in amore Dei interius nutrit mentes.

Sed numquid amantium hec condicio in Monte Dei reperitur ? — O karissimi fratres, scitis quod in montibus homo per gradus vel gradatim ascendit continue quousque pervenerit ad extremum. Sic etiam gradibus ascendatis quousque perveniatis ad montem Dei qui est sursum. Et specialiter tribus gradibus ascendatis et sunt devotissimi quibus (*sic*) vere quotienscumque cogito, ad lacrimas me compungunt et dicuntur a Bernardo super illud Petri secundo capitulo : *Obsecro vos tanquam advenas et peregrinos abstinere vos*, et cetera (32).

« Peregrinus, dicit Bernardus, via regia incedit; non declinat ad dexteram, neque ad sinistram, iurgantes non attendit. Si nubentes, aut choreas ducentes, aut quodlibet aliud facientes viderit, nichilominus transit, quia peregrinus est, et non pertinet ad eum de talibus. Ad patriam suspirat, ad patriam tendit : victum et vestitum habens non vult aliis onerari. O beatus est ille, qui suum sic agnoscit, sic deplorat incolatum, dicens domino : *Quoniam advena ego sum apud te et peregrinus, sicut omnes patres mei* (33) Magnus siquidem iste gradus, sed fortassis alius altior est. Nam peregrinus, etsi non admiscetur civibus, aliquando tamen delectatur videre quae fiunt, vel audire ab aliis, aut ipse narrare quae vidit hujusmodi; et si non remanet retinetur tamen, dum minus memor patrie minori accelerat desiderio. Nam in tanto tempore potest in hiis delectari, ut non solum minus cito veniat sed remanens ex toto non perveniet ad patriam ad quam tendit. Quis est ergo gradus altior et magis alienus ab actibus hujus seculi quam peregrinus ? Profecto quibus dicit Apostolus : *mortui enim estis, et vita vestra abscondita est apud Deum* (34). Peregrinus certe potest occasione viatici de facili in via plus quam oporteat, detineri. Mortuus autem etiam si desit ipsa sepultura, non sentit nec curat. Sic vituperantes sicut laudantes, sic adulantes audit ut detrahentes, immo vero nec audit, quia mortuus est. O felix mors omnino, quae sic immaculatum cor servat, immo penitus alienum facit ab hoc seculo ; nam etsi tale cor

(29) S. Aug., *Confessions*, l. I, c. 1, éd. Labriolle, Paris (Les Belles Lettres) 1925, t. I, p. 1.

(30) Ps. LXXXIII, 8.

(31) Voici un proverbe français; l'auteur prend soin de l'introduire par l'adverbe *gallice*.

(32) I. Pet. II, 11.

(33) Ps. XXXVIII, 13.

(34) Collos. III. 3.

mortuum sit in eo tamen vivit Christus secundum Apostolum : *vivo ego jam non ego vivit autem in me Christus ;* (35) id est ad omnia alia mortuus sum. Que sunt mundi non curo, non attendo. Si qua vero sunt Christi ipsa me vivum reperiunt et paratum.

« Magnus gradus est iste. Sed adhuc gradus altior potest inveniri. Sed non nisi in eo qui raptus est usque ad tercium celum. Quis enim prohibet tercium dicere, si quem gradum supra duos praedictos poterit invenire ? Gradum autem tercium et altissimum tenet qui dicit cum Apostolo : *michi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Ihesu Christi per quem michi mundus crucifixus est, et ego mundo* (36), quasi dicat non solum mortuus mundo, sed crucifixus ; quod quidem est magis ignominiosum genus mortis. *Mundus michi crucifixus est et ego illi.* Hoc est omnia quae mundus amat, honores, divitie, dilectio carnis et cetera hujusmodi crux michi sunt, de hiis parum curo. Consimiliter hec omnia que diligo : castitas, amor Dei, paupertas, abstinencia vite et cetera huiusmodi crux mundo sunt (37) ».

Hec sunt dicta Bernardi, quibus concluditur quod frater in Monte Dei devote persistens tribus gradibus ascendere semper debet, nam est quarta condicio amantium quod amantes semper in melius crescunt.

Sed dicitur quinto quod AMANTES VOLANT et cetera.

Unde David in persona amantis : *Quis dabit michi pennas sicut columbae volabo et requiescam* (38). Unde *glosa* super istud verbum : Petit cor amantis pennas virtutum quibus possit volare in solitudinem et in altum contemplationis conscendere ; ale sunt due, timor et amor vel meditatio et oratio, quibus tanquam plumis debet anima sancta donec attingat dilectum superius evolare.

Sed numquid hec amantium condicio reperitur in Monte Dei commorantibus, karissime ? Sicut in montibus avium diversa genera sepe volant, sic etiam cor vestrum alis duabus praedictis in Monte Dei semper volet, ut vobis dicatur illud Job : *Numquid ad preceptum tuum elevabitur aquila, et in arduis montibus ponit nidum suum ut exinde contempletur escam suam* (39). Super quo verbo dicit doctor de doctrina cordis : « Aquila que est avis solitaria ad alta volans subtiliter videns est anima contemplativa que ab amore mundi segregata, solitaria sedens et tacens, levat se super se, ibi ponit nidum suum, id est cor suum, et ibi tanquam in secreto figit

(35) Galat II, 20.

(36) Galat. VI, 14.

(37) S. Bern., *In Quadragesima*, serm. VII : *De peregrino, mortuo et crucifixo*, PL. 183, c. 183-185.

(38) Ps. LIV, 7.

(39) Job XXXIX, 27-29.

mentis desiderium ; nam, post contemplationem angelorum, contemplatur Christum qui est vera refectio cordium devotorum » (40). Sic patet quinta condicio et cetera.

Dicebam sexto quod AMANTES JUBILANT et cetera.

Iubilus, secundum Gregorium, est gaudium cordis in oratione quando, prae mentis excessu, ad plenum exprimi non potest (41). Amantes libenter concinunt cantus mixtos partim ex gaudio, partim ex merore. Unde Augustinus in libro Confessionum : « Flebam inquit uberrime in ymnis et canticis in ecclesia suaviter sonantibus (42) ». Unde Bernardus super Cantica sermone primo : « Hunc canticum sola unctio docet spiritus sancti. Experti recognoscant, inexperti inardescant. Non est enim strepitus oris, sed iubilus cordis ; non sonus labiorum, sed motus gaudiorum; non vocum melodia sed duarum voluntatum consonantia, scilicet Christi et anime; foras non auditur, sola que cantat audit et cui cantatur, Christus et anima. Est quippe nobile carmen, exprimens castos iocundosque amplexus, morum concordantiam, consentaneam ad alterutrum caritatem (43) ». Hec Bernardus.

Sed numquid hec amantium condicio reperitur in Monte Dei ? Vobis enim contemplantibus dicitur in Ysaia LV. *Montes et colles cantabunt coram Deo laudem* et cetera (44). Et etiam Christus anime in Monte Dei inter arbores habitanti dicit in Canticorum quinto : *Cur habitas in ortis, fac me audire vocem tuam* (45). *Vox enim tua dulcis*, et cetera (46).

Dico septimo quod AMANTES DILIGUNT AMPLEXUS AMORIS.

Scilicet sponsi et sponse, Christi et anime.

Ob hoc clamat anima sancta libro canticorum : *Laeva eius* scilicet Christi *sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me* (47).

Sed numquid in Monte Dei hec amoris proprietas reperitur ? Karissimi, hoc vobis (*sic*) non latet, quoniam in monte anima Christo, ut gaudeat amoris amplexibus, desponsatur. Unde de Monte Dei Christus clamat Canticorum quarto : *Vadam ad montem mirre et colles*

(40) Sur le *De doctrina cordis* et son auteur le cistercien Gérard de Liège, voir l'article publié ici même par Dom Wilmart, en 1931, pp. 354-384.

(41) S. Gregor., *Moral.*, Lib. XXIII, c. VI, P. L. 76, c. 292.

(42) S. Aug. *Confession*, IX, 6, éd., Labriolle, Paris (Les Belles Lettres), 1926, t. II, p. XXXIV.

(43) S. Bern., *Comment. in Cant., serm. I, 11*, P. L. 183, c. 789.

(44) Isai., LV, 12.

(45) Cant. VIII, 13.

(46) Cant. II, 14.

(47) Cant. II, 6.

lybani et loquar sponse mee (48). Super quo verbo, Hugo de Sancto Victore : « Mirra mortificationem significat. libani candidatio significat cordis mundiciam. Hec est via per quam sponsus ad sponsam venit » scilicet mons mirre et colles lybani, quia Christus primo per abstinentiam concupiscencias carnis occidit, deinde per mundiciam cordis lectulum sponse mundat. Dehinc quasi tercia die veniens ad colloquium sponse desiderio animas accendit, sic ipsae amoris amplexibus refoventur (49) ». Patet ergo septima condicio.

Octavo dicebam quod AMANTES COLLIGUNT et cetera.

Nec mirum quoniam, ut superius dictum est, amantes interius inardescunt. Christus ergo videns animas taliter inardescentes in corde rorem sue gratie influit habundanter atque pluit. Sed mirum certe quoniam quanto plus cor aspergitur tali rore, tanto plus inardescit in amore. Ob hoc Christus dicit anime : *aperi, soror mea sponsa, nam caput meum plenum est rore* (50).

Sed, karissimi, in Monte Dei debet ista condicio amantium reperiri, nam sicut materialiter videtis quod ros dulcis mane et sero cadit, multociens et principaliter super montes, sic spiritualiter ros gratiae Christi mane et sero cadit principaliter fratribus in Monte Dei qui solum colligitur a devotis. Unde Ysaias XVIII, *quiescam* in Monte scilicet Dei *et considerabo in loco meo* scilicet per iugem meditationem celestium, *sicut meridiana lux clara est et tunc descendent nubes roris sicut in die messis* (51). Patet ergo octava condicio et cetera.

Nono sequitur quod AMANS SOLITARIUS et cetera.

Nec obviat sexte condicioni quoniam communiter dicitur gallice quod « amour est une chante ploure »; nam dum celestia contemplantur habent materiam cantilene, dum vero super seipsos reflectuntur hujus mundi miserias cogitando habent materiam tristicie vel doloris, dicentes cum David : *quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum* et cetera (52). Sequitur : *fuerunt mihi lacrime mee panes die ac nocte*, et cetera (53). Secundum enim doctorem de doctrina cordis : *Solus amor excutit lacrimas* (54).

Sed numquid hec condicio competit Monti Dei ? Ibi sunt fratres qui die noctuque pro elongatione celestis patrie, pro peccatis populi,

(48) Cant. IV, 6.

(49) Hugues de Saint-Victor, *Sermones centum*, serm. 96, *De quolibet sancto*, P. L. 177, c. 1199.

(50) Cant. V, 2.

(51) Isai. XVIII, 4.

(52) Ps. XLI, 2.

(53) Ps. XLI, 4.

(54) Voir note 40.

cum gemitibus et suspiriis, ad Dominum fundunt preces. Ergo, fratres karissimi, cum sociis vestris, potestis dicere illud quod scribitur Jeremie nono capitulo : *Super montes assumam fletum ac lamentum quoniam speciosa deserti incensa sunt* (55). Hoc est corda pietate nitencia sunt incensa igne suavissimo zeli Dei. Qui quidem zelus vel amor facit amantem solitarie sepe lacrimari.

Dixi decimo quod AMANS PLUS QUAM ALIUS MAGIS ANIMATUR.

Quod non est aliud nisi quod sunt longioris vite. Amantes vivunt ex amoribus.

Unde Hugo de arra sponse : *O anima mea scio, quod vita tua dilectio est* (56) nam de quolibet amante possum dicere Christo : *Vitam petiit a te tribuisti ei longitudinem dierum,* et cetera (57).

Sed numquid hoc amoris beneficium convenit Monti Dei ? Nam scitis, karissimi, quod in montibus aer est purissimus et illic ab omnibus sordibus vel vaporibus depuratur. Sic etiam in Monte Dei quam maxime est aer purissimus, scilicet odor bonitatis diei, odor celestium in Monte Dei respersus undique per quem sanitas mentis et anime perpetuo conservatur, et ubi vita spiritualis acquiritur in eternum. Postquam ergo ibi aer est purissimus pro vita hominis conservanda modo quo predixi vobis dirigo verbum illud quod scribitur Gen. XIX : *In monte salvum te fac* (58) quasi diceret : ibi salus anime principaliter invenitur.

Undecimo sequitur quod AMANS REFICITUR EX CIBO GLORIE.

Nam dicitur communiter quod amor est cibus et potus. *Est enim ferculum quod fecit rex Salomon Christus de lignis lybani propter filias Ierusalem*, Canticorum 3ᵉ (59).

Hec enim conditio convenit Monti Dei, tum quia *Mons Dei, mons pinguis* (60) ut dicebatur in principio ; tum quia scribitur Amos IX : *In illa die stillabunt montes dulcedinem et colles fluent lac et mel* (61). *Mel et lac*, ergo karissime, *sub lingua tua* (62) quoniam ex dulcedine verbi Dei per amorem inflammata debet esse vestra refectio principalis, non quidem in ciborum habundancia corporalium diversi generis.

Duodecimo dicebam quod AMANS EFFICITUR FORTIS VICTORIE.

Canticorum VIII : *Fortis est ut mors dilectio. Aque multe non po-*

(55) Jerem. IX, 10.
(56) Hugues de Saint-Victor, *Soliloquium de arrha anima*, P. L. 176, c. 951.
(57) Ps. XX, 5.
(58) Gen. XIX, 17. Le texte portait d'abord : Machab. X.
(59) Cant. III, 9.
(60) Ps. LXVII, 16.
(61) Amos IX, 13.
(62) Cant. IV, 11.

terunt extinguere caritatem nec flumina obruent illam (63). Nam secundum Bernardum, quaecumque sít molestia mortis ipsam vincit vis amoris (64). *Quis igitur* verum amantem *separabit a caritate Christi? Tribulatio? an angustia? fames an gladius?* et cetera. *Scio et certus sum quod neque mors, nec angustia, fames nec gladius, principatus nec potestates*, et cetera (65), verum amantem poterunt separare a caritate que Deus est. In montibus autem ista condicio reperitur. Nam mons est locus refugii. Ut dicitur de filiis Israël, Judith V, *quod neque clipeus, neque lancea sed montes defendunt eos* (66).

Et si de montibus hoc dicatur, quid dicam de Monte Dei ? Frater karissime, si cellas vestras *adversarius vester dyabolus circumeat querens fratrem quem devoret* (67), responde illud quod scribitur libro Canticorum quod locum vestrum scilicet Montem Dei *sexaginta fortes ambiunt ex fortissimis Israël; id est milia milium angelorum omnes tenentes gladios et ad bella promptissimi. Uniuscuiusque ensis super femur suum propter timores nocturnos* (68), id est, propter demonum multitudinem insurgentem. Sitis ergo fortis victorie tam contra potestates et temptationes tenebrarum, quam contra miserias hujus mundi, fortis etiam in austeritatibus et penitenciis status vestri. Sed dicatis cum Bernardo : Labor est unius hore et si amplius est non sentio prae amore (69). Sic patet XII conditio.

Dico tercio decimo quod AMANS INTER FLORES et cetera.

Unde anima sancta, Canticorum primo, ad hoc invitat dilectum dicens : *Ecce dilecte mi, ecce tu pulcher et decorus*; *lectulus noster floridus*(70). *Veniat ergo dilectus meus in ortum suum* et cetera (71). Unde agnus dulcissimus, Ihesus Christus, in ortulo conscientie veri religiosi flore triplici est refectus. Flore rose caritatis in eminentia, Flore viole humilitatis in reverentia vel obedientia. Flore lilii castitatis in consciencia. Istis floribus in ortulo consciencie reficitur Agnus Dei.

Singulariter ista conditio amantium in Monte Dei reperitur. Unde Neemie, octavo : *Egredimini in montem scilicet Dei et ibi inferatis frondes olyve frondes ligni pulcherrimi* (72). Scilicet ex redolentia diver-

(63) Cant. VIII, 7.
(64) Il nous a été impossible d'identifier ce texte.
(65) Rom. VIII, 35-38.
(66) Judith. VII, 8.
(67) I Pet. V, 8.
(68) Cant. III, 7, 8. Le texte du sermon porte *locum* et non *lectum*.
(69) S. Bern., *Comment. in Cantic., serm.*, XIV, P. L. 183, c. 845 A.
(70) Cant. I. 15,
(71) Cant. V, I. 15.
(72) Neh. VIII, 15.

sorum generum virtutum ut exinde tabernaculum consciencie construatur. In Monte Dei sunt arbores que nec in hyeme nec in estate virorem vel flores amittunt, id est fratres devoti qui, nec in estate prosperitatis nec hyeme adversitatis, virorem sancte conversationis amittunt, vel fructum boni operis facere non dimittunt. Quare propriissime de Monte Dei possum dicere illud quod scribitur Numeri XXIV cuilibet fratri : *quam pulchra tabernacula tua, Jacob, sicut valles nemorose, sicut orti iuxta fluvios irrigui* (73). Nec mirum quoniam ibi est *fons ortorum puteus aquarum viventium, id est fluvius lacrimarum, arbores id est corda fructifera semper rigans, quorum quidem emissiones paradisus voluptatis cum pomorum fructibus* (74). Ibi surgit ventus aquilonis, venit auster scilicet gratia spiritus sancti perflans ortum Montis Dei ; et tunc virtutum aromata confluunt sine fine : libro Canticorum hec fere omnia scribuntur (75).

Quarta decima proprietas AMANTIUM EST quod AMANS PER AMORES SEPE TRANSFORMATUR.

Nam amor habet vim transformativam. Unde Hugo de arra sponse : *Ea vis amoris est, ut talem te esse existimes qualis est ille quem amas, et cui per affectum coniungeris in ipsius similitudinem transformeris* (76).

Hec autem proprietas amantium convenit Monti Dei. Nam vere possum dicere quod est mons de quo scribitur Mathei XXVII : Ubi verus amans significatur per Iohannem, verus resistens adversitatibus huius mundi significatur per Iacobum et verus obediens intellectus per Petrum. Tales religiosos Christus in Monte Dei ad sui similitudinem transfigurat.

Patet ergo ultima proprietas amantium et omnes alie supradicte.

Concludendo, ergo, thema primo praeassumptum totum in generali recitemus sic dicendo :

Ubi amoris fons manat in Ordine,
Ibi dicitur mons plenus pinguedine

Id est fertilitate. Patet ergo ex XIIII rivulis supradictis, qui ex fonte amoris in cordibus amantium sic emanant. ex quibus concluditur pinguedo vel fertilitas talis cordis. Nunc autem in Monte Dei, per scripturam predictae condiciones quatuordecim sunt prolate. Quare concluditur ex predictis quod *Mons Dei mons est pinguis, mons in quo est Deo beneplacitum habitare in eo*, et cetera (77).

Paris. M. M. DAVY.

(73) Nomb. XXIV, 5-6.

(74) S. Bernard, *De laudibus virginis Matris, super missus est Homeliae*, Hom. IV, PL. 183, c. 79.

(75) Cant. IV, 16.

(76) Hugues de Saint-Victor. *De arrha animae*, P.L. 176, c. 954.

(77) Ps. LXVII, 16-17.

L'INSTIGATEUR DU " SPECULUM CARITATIS "
D'AELRED ABBÉ DE RIEVAULX

Aelred composa son *Speculum caritatis* en trois livres, qui passait déjà aux yeux de ses contemporains pour le meilleur de ses ouvrages, dans le temps même qu'il était maître des novices à Rievaulx (1) ; l'on y peut donc voir le programme ou le résumé de son enseignement dans le « *probatorium* », comme s'exprime Walter Daniel. Cette période de sa carrière, néanmoins, fut brève ; elle a pour termes, d'une part le retour du voyage qu'il fit à Rome, au service de l'abbé Guillaume (1141), d'autre part son installation à Revesby (1142), en qualité de chef de la nouvelle communauté (2). Il serait, par suite, difficile de prolonger au-delà de dix-huit ou vingt mois l'intervalle disponible à Rievaulx ; mais la mise au point du traité et sa publication peuvent bien être retardées un peu, sans faire mentir

(1) Cf. la *Vita Ailredi* composée par Walter Daniel, et dont F. M. Powicke a publié naguère les parties restées inédites ((*Ailred of Rievaulx and his Biographer Walter Daniel,* Manchester, 1921-22, p. 71-111). On lit, au ch. XIV (*ib.*, p. 89) : « Cui quoque reverso [*i. e.* a Roma] iniungitur a domino Willelmo cura noviciorum, quatinus uasa eos faciet digna deo et accepta ordine et quasi quedam perfectionis exemplaria... » ; puis au ch. XVI (*ib.*, p. 90) : « Nec pretereundum quomodo in *probatorio...* (la même expression est employée précédemment pour désigner le noviciat, à propos de l'entrée même d'Aelred à Rievaulx en 1133-1134 : « Completo igitur in hospicio quaternario dierum numero recipitur in *probatorium...* », l'hôtellerie étant bien distinguée du logis propre aux novices, suivant les prescriptions de la Règle bénédictine : *ib.*, p. 87). Walter continue, au ch. XVII (*ib.*, p. 90) : « *Per idem tempus* cepit scribere ad diuersas personas... Scripsit eciam tres libros secundum iudicium meum pre omnibus quos scripsit laudabiles, quos uocauit Speculum caritatis, eo quod illud sic in se contineat imaginem dei amoris et proximi, sicut in speculo imaginem considerantis constat peruideri... ».

(2) Je suis F. M. Powicke, *op. laud.*, p. 37 sq., 44, 89.

les dates, ni fausser vraiment le témoignage du biographe, qui a peut-être simplifié la réalité.

Suivant le texte de Bertrand Tissier (1662), que nous lisons, reproduit par Migne (3), le *Speculum* est précédé

(3) *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, t. V (Bonnefontaine), p. 294. Tissier, qui cite d'ordinaire ses sources, ne mentionne aucun manuscrit; comme son texte, cependant, diffère, sur quelques points, de celui de son prédécesseur, Richard Gibbon, S. I (*Opera Divi Aelredi Rhievallensis*, Douai, 1631, p. 276 sq.), il n'est pas improbable que le manuscrit d'Anchin dont s'était servi Gibbon fut consulté alors de nouveau. Il est sûr, d'autre part, que Tissier connaissait les manuscrits d'Anchin, conservés maintenant à Douai. C'est un fait, assez étrange, certain néanmoins, que le *Speculum* n'a jamais été beaucoup répandu parmi les Cisterciens du continent. Le grand catalogue de Cîteaux ne l'indique pas, quoiqu'on possédât dans ce monastère, au centre de l'Ordre, une Vie d'Aelred (cf. *Catalogue général des Manuscrits... Départements*, V, 1889, p. 411 : n° 699). Chez les Cisterciens d'Autriche, qui ont sauvé leurs anciennes collections et les ont inventoriées, aucune trace non plus n'apparaît du *Speculum*. Dans la bibliothèque de Clairvaux, venue jusqu'à nous en grande partie, je ne retrouve que des extraits, à savoir dans le vaste *Liber deflorationum* du XII[e] siècle (manuscrit *281* de Troyes); à Clairvaux, cependant, l'ouvrage fut adressé du vivant de saint Bernard, comme il ressort incontestablement du présent travail. — J'indique tout de suite que l'édition de 1631 faisait suite à une autre, du même éditeur et parue de même à Douai, en 1616. Ainsi le *Speculum*, put-il être introduit dès 1618 dans la *Magna Bibliotheca Patrum* de Cologne, t. XIII (p. 85 sq.). C'est le même texte qu'on retrouve dans la *Maxima Bibliotheca* de Lyon, en 1677 : t. XXIII, p. 91 sq. La ligne est donc continue de Douai 1616 à Lyon 1677. L'entreprise de B. Tissier en 1662 est secondaire ou particulière. encore bien que, de fait, Tissier, dépourvu de nouveaux manuscrits, ait dû emprunter la matière de son texte à Gibbon; tout au plus, si l'on en juge par le morceau réédité plus loin, a-t-il fait des corrections de détail. Cette recension de Bonnefontaine a été vulgarisée par la *Patrologie Latine*, au t. CXCV, 501 sq. Une nouvelle édition, où l'on mettrait en œuvre, selon les règles admises désormais, les exemplaires que je signalerai, demeurés en Angleterre, devrait être envisagée; l'objet en vaut la peine. Le délicieux opuscule *De institutione inclusarum*, composé probablement sur le tard (cf. la *Vita*, c. XXXII : éd., p. 99), et le dialogue *De Anima*, interrompu par la mort (voir *ib.*), se présentent dans des conditions semblables, avec l'appui de manuscrits anglais seulement, et attendent la bonne volonté des érudits. Le premier, plus connu sous le nom de *Regula ad sororem*, a été fort mal publié au XVI[e] siècle, parmi les œuvres de saint Augustin (*P. L.* XXXII, 1451 sq.), d'après un manuscrit isolé qu'il m'est impossible d'identifier. Je n'ose faire une promesse à son sujet, de peur de ne pas la tenir, comme plusieurs autres, qui furent imprudentes; du moins,

d'une « *Epistola Gervasii Parchorensis abbatis ad Aelredum, sequentium librorum editionem imperantis* ».

La seconde partie de cet énoncé ne saurait être démentie. Rarement, l'autorité s'est exprimée avec pareille force, dans la pleine conscience de ses droits, et presque ingénument; tant elle se montre ici sûre d'être accueillie et comprise, en dépit de toutes les objections qui la viendraient contrarier. Il y a plus, dans la circonstance, qu'un de ces artifices littéraires dont nous connaissons beaucoup d'exemples.

L'auteur de ce court morceau, écrit d'un fort bon style, se présente ouvertement comme responsable, par avance, non moins de la composition que de la publication de l'ouvrage. Il avait prescrit au jeune moine (*rogavi, immo praecepi*), l'avait adjuré, en prenant Dieu lui-même à témoin (*immo sub attestatione diuini nominis adiuravi*), de rédiger quelque chose (*pauca quaedam*), à l'intention de ceux qui recherchent la vie parfaite (*qui de remissioribus ad arciora nituntur*); par quoi il faut sans doute entendre spécialement les novices de l'observance cistercienne, par opposition avec l'immense armée des moines noirs, censés moins fervents par la force de l'habitude : toujours la vieille querelle ! Le sujet n'était autre que « la charité », c'est-à-dire l'amour de Dieu et sa douceur, mais aussi ses exigences.

Aelred s'était récusé pour diverses raisons, qui sont réfutées l'une après l'autre, ou plutôt écartées, par autant d'arguments faciles, mais avec une vive éloquence, — sans droit de réplique cette fois, l'ordre du supérieur ne souf-

ai-je déjà copié le texte en suivant le meilleur témoin, et collationné les autres, hormis un seul; de cet essai, le texte imprimé sortirait sensiblement renouvelé. Quant au dialogue, il est resté inédit jusqu'à nos jours; on en connaît pourtant deux exemplaires de la fin du XII[e] siècle (l'un à Durham, *B. IV, 25*, fol. 83-128, l'autre à Oxford, Bibl. Bodléenne, *e Mus. 224*, 62 foll.), et deux copies du XVII[e] siècle (Musée Britannique, Lansdowne *209*, et Cambridge, Pembroke College, n° *205*). Il commence ainsi : « Que huius est mi Iohannes tam inopinati aduentus tui causa. — *Iohannes.* Legi quaedam in libris b. Augustini... »; deux vers funèbres, après les mots « se non posse consummari sine nobis », en marquent la conclusion : « Hoc opus hic metam uita rapiente poetam / Sortitur morte superum sociando cohorte ».

frant plus de réponse, si ce n'est celle de l'obéissance. Nulle excuse n'est valable : ni l'humilité, ni le poids de la tâche, ni le défaut d'instruction ou de préparation (4), ni la règle du silence, ni les difficultés d'une rude vie de travail dans une contrée sauvage, — pour l'aménagement et la subsistance, comme il paraît, d'un monastère, — ni, pour en finir, la ja-

(4) L'allusion réitérée « qui de coquinis... ad heremum veneris » (l. 26), « quod... de coquina sis translatus ad heremum » (l. 37), et légèrement précisée « cui forte ad horam in regia domo carnalium ciborum fuit credita dispensatio » (l. 38) s'explique par ce que nous savons des années de jeunesse d'Aelred. Avant son entrée à Rievaulx (v. 1133-1134), il avait vécu à la cour du roi d'Écosse, David, dans la société des fils et beau-fils de celui-ci, et il y devint, dit Walter (c. III : éd., p. 83), *echonomus domus regalis*, *mense regalis dapifer summus*, c'est-à-dire proprement sénéchal ; de là, ses fonctions d'honneur, non pas à la cuisine, mais au *triclinium* : « seru<i>ebat ... in regali triclinio positus... » ; « dum staret coram rege ad prandium fercula distribuens et particiones diuidens ciborum uiritim unicuique conuescenscium » (*ib.*). A noter que, dans sa propre préface du *Speculum*, qui est une sorte de réponse à la lettre de son instigateur, Aelred, humblement, en forçant encore la note, agrée cette remarque : « ... Quis ego qui explicem, qui, *secus ac uobis* uidetur quod tamen *pace uestra dico*, de coquinis ad eremum ueniens, locum, *non officium mutaui* » (*P. L.*, CXCV, 503, l. 13 sq. ; inf. II, l. 26). A la cour, néanmoins, où il resta peut-être une dizaine d'années (1124-1134), le futur abbé de Rievaulx, ne fut pas sans recevoir l'instruction qui convenait à son rang et à celui de ses compagnons. Mais, auparavant, il avait déjà dû apprendre les éléments de la grammaire, selon l'usage traditionnel, à l'école cathédrale d'Hexham, et, strictement, l'on aurait le droit d'opposer son propre témoignage à celui de son mentor ; car le mot honni des Cisterciens — « les écoles » — se trouve bel et bien employé, et la chose affirmée, au début du *De spirituali amicitia* : « Cum adhuc puer essem *in scholis*... » (*P. L.*, *ib.*, 659 A l. 1). Tel fut sans doute, presque toujours, le cas des moines de Cîteaux qui se distinguèrent comme écrivains, et celui de l'abbé de Clairvaux tout le premier. — On pourrait ajouter ici : de tous les moines qui déployèrent leur éloquence pour dénoncer les méfaits de l'étude, ne songeant plus qu'ils s'en étaient adjugé d'abord les meilleurs bénéfices : saint Grégoire, Pierre Damien, Rancé entre autres. — Enfants et jusqu'à l'adolescence, ils avaient eu l'avantage de s'instruire déjà sérieusement. Sur ce fond solide, le génie personnel put faire son œuvre ; mais, au monastère même, ils eurent l'occasion de lire les ouvrages des Pères, Augustin, Jérôme, Cyprien et les autres, et ils le firent avidement, sous prétexte de s'édifier. A qui fera-t-on croire maintenant que saint Bernard ne doit rien qu'à lui-même? Prophète sans doute, et magnifique, mais fortement équipé, et riche de la culture d'un long passé, même s'il ne s'en rendait plus compte.

lousie du prochain et l'apparence d'être présomptueux. Peu importe, notamment, de n'être point passé par « les écoles ». A quoi bon « les bibliothèques des professeurs » (*magistrorum scrinia*), quand les dons naturels (*sagacitas ingenii*) sont là et suffisent ? Ne trouve-t-on pas l'équivalent de ce qu'on y pourrait apprendre, en plein soleil et sous les ombrages ? Pardessus tout, il y a le Seigneur miséricordieux et les lumières qu'il communique aux misérables créatures, Lui qui, contre toute espérance, les a tirées de la fange, arrachées à la mort, pour faire éclater ses merveilles.

Bref, « *praecipio in nomine Iesu Christi et in spiritu dei nostri* » : Aelred traitera, sans délai et successivement, de l'excellence, des fruits et de l'application de la charité : en quoi elle consiste, quelle douceur elle apporte et par quel détour « la cupidité » qui s'y oppose (5) permet de l'accroître, enfin comment la discrétion doit régler sa pratique. Ainsi verra-t-on la charité comme dans un miroir ; car tel sera le titre, imposé lui aussi, de l'ouvrage : « *Speculum caritatis* ». Et la lettre qui en prescrit l'exécution devra être placée au commencement, pour bien faire voir au lecteur qu'Aelred, loin d'agir de son propre chef, s'est contenté d'obéir, et à telle fin que ce qui pourrait déplaire en son œuvre soit mis au compte de celui-là seul qui en a exigé l'accomplissement.

Le moins qu'on puisse dire devant la vigueur d'une telle remontrance, abstraction faite de la beauté de l'expression et du mouvement des phrases, c'est que celui qui l'a conçue, adressée et destinée à la publication était doué d'une personnalité peu commune, et qu'il devait se sentir singulièrement fort sur la scène du monde et par devers les hommes, si humble de cœur qu'il pût être. Quelle que soit la source cachée de sa confiance en soi et de sa maîtrise, elles sont pour nous indéniables et commandent l'admiration, telles, à plus forte raison, que les contemporains n'avaient qu'à s'incliner.

Aelred s'exécuta sans regimber, et nous y avons gagné

(5) « In cupiditate quae ei contraria est... » : la théologie morale de saint Augustin est rappelée par cette seule incise.

une sorte de chef d'œuvre, qui fait grand honneur non pas seulement à l'abbé de Rievaulx, à son puissant instigateur et à l'Ordre cistercien, duquel il réfléchit la spiritualité, mais à tout le moyen âge religieux et mystique dans lequel il s'encadre.

A ce traité, néanmoins, sont jointes deux réponses directes de l'auteur à son maître et mentor, et qu'il convient de lire soigneusement, en relation avec l'épître impérative qui est le point de départ précis de tout l'ouvrage et devait justifier sa publication. Non pas que, même ainsi entendus, ces morceaux nous renseignent autant que nous voudrions, Aelred étant fort modeste, rempli aussi d'une sorte de crainte révérentielle ; mais nous n'avons pas d'autre écho de ses propres sentiments.

Parvenu au terme de sa tâche, le moine obéissant, que rien n'avait distrait, se retourne d'un geste simple vers celui qui l'avait imposée, sans la moindre apparence de forfanterie : « *Hae sunt, amantissime pater, de caritate meditationes meae...* ». Il a rempli, point par point, le programme qui lui avait été assigné. En conséquence, le titre prévu de *Speculum caritatis* semblerait convenir. Quant à lui, pourtant, il aimerait mieux que ce « miroir » ne fût pas exposé en public, de peur qu'on y reconnût, au lieu de la charité, les tares de sa propre image. Que s'il n'est pas fait droit à ces scrupules personnels, le lecteur doit être prévenu — et Aelred, ici, ne s'adresse plus à son correspondant, mais à tout le monde — que l'ouvrage procède de trois causes réunies. L'autorité d'un père s'étant prononcée, force était de donner satisfaction au supérieur. Un devoir de charité fraternelle, doux à remplir, se présentait en même temps, sous la forme d'un entretien intime, en quelque manière, avec un ami qui serait absent (6). Luimême enfin, il avait senti le besoin de mettre de l'ordre dans la profusion de ses pensées, qui lui paraissaient cou-

(6) « Cum absente karissimo meo » : ces termes semblent un peu trop particuliers pour désigner proprement le lecteur de l'ouvrage. Aelred n'aurait-il pas en vue, non pas, sans doute, son cher Simon, que la mort venait de ravir à son affection (cf. l. I, cap. XXXIV : *P. L.*, CXCV, 539-546), mais l'autre ami, Hugues le prieur, qui avait alors quitté Rievaulx (cf. *ib.*, 545 D l. 1 sq.).

rir à l'aventure (7). Après cela, si la lecture de l'ouvrage ne laisse pas d'être profitable, l'écrivain s'estimera payé de sa peine *(sudoribus meis)*, pour peu que l'on invoque en sa faveur — à cause de ses « innombrables péchés » — le juge suprême.

Un aveu, tout au moins, est à relever dans les dernières phrases, que la grande épître, dirigée uniquement vers l'exécution immédiate, ne laissait pas soupçonner, et qui donne plus de réalité à l'œuvre d'Aelred. Il ne l'a pas accomplie comme un « pensum » ennuyeux, ni simplement pour obéir. Un secret désir le pressait, depuis longtemps peut-être, de voir clair en son cœur et d'échapper aux divagations. Il ne craint même pas de dire, son labeur terminé : « *propria me coegit necessitas* ». Il s'était délivré, en composant les trois livres. Au sujet de ce besoin, très probablement, il avait eu l'occasion de s'ouvrir à son « père très aimant ». Ainsi pouvons-nous croire que, derrière l'épître qui enjoignait la tâche, et avant elle, il faut chercher dans l'état d'esprit du jeune moine l'origine véritable de son traité.

Quoi qu'il en soit, cette charmante et brève conclusion, que les éditeurs modernes ont détachée pour en faire un « épilogue », n'était pas suffisante pour expliquer, en tête de l'ouvrage, la présence et, surtout, la teneur de la lettre qui, extérieurement, lui avait donné le branle. Après coup, Aelred a dû se décider à faire suivre celle-ci d'une lettre d'envoi, qui serait une réplique exacte, et tiendrait lieu, par là même, d'un avertissement aux lecteurs. Ce morceau adventice, nécessairement un peu artificiel, tient lieu, maintenant, d'une préface d'auteur ; les éditeurs du XII[e] siècle, déjà, l'entendaient ainsi ; mais il ne faut pas oublier, en lisant cette « préface », qu'elle a été écrite, le traité achevé, peut-être même après un temps d'arrêt. Elle n'est donc pas sur le même plan que les dernières phrases et n'en a point la spontanéité (8). En la comparant à l'épître limi-

(7) Ceci est exprimé fort joliment : « uagos et inutiles luxuriantis animi mei excursus harum meditationum uinculis alligari necessarium duxi »

(8) On remarquera aussi que le style est très soigné, recherché même par endroits, sans exclure ni la rime ni les figures verbales ; ainsi

naire, on s'aperçoit qu'elle en reprend souvent les termes en ce sens, elle apparaît comme une réponse immédiate entre les deux cependant, il y a tout l'ouvrage.

Ce principe a été posé que l'humilité est la grande vertu des saints. Sans doute ; mais encore faudrait-il pouvoir prétendre à quelque degré de vertu. En fait d'humilité, Aelred ne constate que sa propre bassesse, d'où il voudrait bien sortir, comme le psalmiste. Au moins ne s'obstinera-t-il pas à désobéir, ne pouvant rester insensible à tant d'honneur que représente l'insistance de l'ordre : *tantae dignationis petitioni, iussioni, attestationi...* Ce n'est pas que la difficulté de la tâche ni l'incapacité de l'ouvrier ne soient manifestes. A celui-ci, le droit de s'excuser est enlevé ; il lui reste de s'accuser auprès du lecteur éventuel, qui, dès les premières lignes, serait rebuté. Ce qui rend néanmoins quelque confiance, c'est qu'on a fait valoir tout de suite une raison de charité. La charité est souveraine en effet et ne passe point. Puis, à défaut de talent, Dieu donne la grâce. Dans ce « miroir », celui-là seul apercevra la charité, qui demeure dans la charité. Quant à la méthode employée, Aelred, pour une part, s'est plongé dans ses méditations, pour une autre part, a conféré avec Hugues, son cher prieur, lui communiquant, par morceaux, ce qu'il avait écrit. Du tout, après avoir mis chaque chose à la bonne place, il a formé les trois sections prévues (*tribus incisionibus*). La liste des « chapitres » donne le détail (9). Il est entendu que, si l'effort dépensé (*in hoc sudore nostro*) va au but (10), c'est grâce à Dieu et à la prière de son instigateur ; sinon, la faute en reste à l'artisan malhabile. Celui-là, en face d'un ouvrage si étendu (*tanta prolixitas*),

dès le début : « *Vere* sanctorum *uera* et discreta humilitas uirtus est... » ; « ... sicut humilitatem ueram, sic quoque uirtutem discretam... ». Aelred, qui est un bon écrivain, a tâché de se mettre à la hauteur de son correspondant.

(9) Ces « *capitula* », auxquels Aelred paraît tenir et qui devaient précéder chacun des trois livres, n'ont pas été conservés, par la faute de Tissier, dans la *Patrologie* ; les titres y sont seulement donnés au commencement de chaque chapitre. L'édition de Gibbon donne les trois listes et reporte encore chacun des titres devant les chapitres particuliers.

(10) Aelred, par ces mots, déjà employés dans la conclusion, ne cache pas que son travail a été pénible.

n'aura, pour gagner du temps, qu'à parcourir la suite des « chapitres »; il verra d'un coup d'œil ce qui mérite l'attention.

Il ressort de ces derniers mots qu'Aelred ne soumettait pas son traité à révision ni à correction; il adressait l'exemplaire et, dans la même mesure, publiait proprement l'ouvrage terminé, avant d'en avoir reçu licence; ce qui prouve que, nonobstant les protestations et les excuses, qu'on peut croire sincères, il était conscient d'avoir fait un travail sérieux. Il y a donc, tout autour de cette lettre-préface, un peu plus d'artifice littéraire que nous n'avions préjugé. En revanche, ce qu'Aelred nous y apprend sur la façon dont il avait procédé pour faire aboutir l'œuvre, discutant avec son prieur des essais de rédaction (11), ne manque pas d'intérêt; car, cette fois encore, nous entrons dans le secret de l'auteur. Il ne semble pas, cependant, que ces ébauches puissent être identifiées avec le « *Compendium* » imprimé (12).

(11) Aelred exprime encore son attachement pour le prieur Hugues dans l'émouvant chapitre consacré à Simon; c'est Simon qui les avait mis en relation : « qui in ipsis uisceribus animae tuae me Hugoni associasti » (cf. *P. L*, CXCV, 543 C, l. 8); le contexte donne à entendre que le départ de Hugues avait précédé la mort de Simon (voir ci-desus note 6). Il n'est pas inutile de rappeler à ce sujet que, dans un passage du *De spirituali amicitia* (*ib.*, 698 C), Aelred parle encore de deux amis qui lui furent très chers; l'un d'eux est toujours Simon; mais l'autre ne se confond certainement pas avec Hugues.

(12) *P. L.*, 621-658. L'idée vient du premier éditeur, R. Gibbon (dans l'édition de Douai, 1631, p. 71-85). Mais il n'est aucunement vraisemblable qu'Aelred ait conservé et fait transcrire les feuilles détachées auxquelles allusion est faite « ... epistolari more sparsim dictitaueram ». Alors, c'est Hugues qui aurait gardé par devers lui et publié, à côté de l'ouvrage, ce brouillon? L'invraisemblance n'est pas moins grande. Il suffit de faire observer que : 1° le *Speculum* lui-même n'a guère été copié; — 2° le texte abrégé qui nous est parvenu, en cinquante-huit chapitres, s'explique facilement par suite de la longueur du traité complet : il n'était pas indifférent d'en faire une recension plus facile à lire et moins coûteuse pour les copistes; — 3° les deux seuls exemplaires du « *Compendium* » qui subsistent, à ma connaissance, ont été établis sur le continent : Saint-Omer, *86*, XIIIe siècle (Clairmarais); c'est le texte que Gibbon a fait imprimer; — Mazarine *944*, XVe siècle (Saint-Martin de Louvain). On pourrait même croire que les Cisterciens de Clairmarais sont responsables de la rédaction, et que celle-ci n'a pas eu d'autre succès; mais voir les *Addenda* (p. 429).

*
* *

Qui était donc ce Gervaise, désigné « *Parchorensis abbas* », que B. Tissier a mis en vedette au début de son édition du *Speculum*, l'associant pour longtemps à la renommée de l'abbé de Rievaulx? Le Professeur F. M. Powicke, à qui nous devons une excellente étude d'histoire sur Aelred et son biographe, ne doute pas de la réalité de son intervention (13). Il fait même remarquer que c'est une chance d'avoir conservé le nom, le qualificatif nous étant parvenu estropié ; sans lui, les circonstances du traité d'Aelred resteraient, sinon inexplicables, du moins imprécises. Il corrige donc : *Parcoludensis*, et reconnaît dans l'appellation ainsi complétée un des transfuges de Notre-Dame d'York, qui, non loin de là, formèrent à Fountains, en 1134 ou 1135, l'un des premiers et plus féconds établissements de Cîteaux dans les Iles-Britanniques (14). Ce Gervaise. devenu cistercien, fut en effet chargé en 1139, à la demande de l'évêque de Lincoln, de conduire à Haverholme (15) une colonie de moines blancs, qui se fixa peu après à Louth Park (*Parcoludensis*).

Soit! Un Gervaise se présente, contemporain d'Aelred et abbé de son Ordre, qui a pu, en rigueur de fait, patronner le *Speculum*. La situation, pourtant, telle que nous la connaissons maintenant par les textes, ne reste-t-elle pas quelque peu paradoxale? L'abbé de Louth Park n'était pas le supérieur d'Aelred et n'avait pas qualité pour lui imposer un travail. Celui qui, dans les conditions normales, aurait dû régler l'affaire et y eût suffi sans doute était Guillaume, l'abbé de Rievaulx. Puis, ce Gervaise, chef de monastère en 1139, même si son âge lui conférait des titres

(13) *Ailred of Rievaulx*, p. 44.

(14) Cf. L. Janauschek, *Originum Cisterciensium Tomus primus* (1877), p. 37. Rievaulx avait été fondé en 1132 (*ibid.*, p. 22 sq.). Gervaise est nommé par S. Bernard lui-même dans une lettre à l'abbé d'York (Ep. 313 : *P. L.*, CLXXXII, 519 B), en outre par l'archevêque d'York, Turstin, qui nous apprend qu'il était sous-prieur de l'abbaye d'York (*ib.*, 698 C). Voir aussi les lettres 94-96, relatives à cette affaire.

(15) Cf. Janauschek, op. laud., p. 56 ; d'autre part, la chronique de Fountains : *Memorials of the Abbey of St. Mary of Fountains* (ed. J. R. Walbran, 1863), p. 68-69.

(ce que nous ignorons), quelle place tenait-il vraiment dans la hiérarchie, et à quel prestige pouvait-il prétendre, pour s'adresser, en 1141 ou 1142, au maître des novices de Rievaulx avec ce ton d'autorité qui fait encore impression, loin des évènements, sur le lecteur ?

Cette remarque, pertinente, mais toute négative, ne servirait qu'à nous diriger vers une impasse, si une autre, beaucoup plus précieuse, ne lui était jointe, fort heureusement, à partir des manuscrits.

Dans un petit livre sans prétentions scientifiques, mais souvent judicieux, Mr. T. E. Harvey a indiqué récemment (16) qu'un exemplaire du *Speculum*, copié au XIIIe siècle et décrit dans le catalogue du fonds « royal » du Musée Britannique (17), fait lire un titre, suivant lequel l'auteur de l'épître liminaire serait saint Bernard lui-même ; à savoir : « *Epistola Bernardi abbatis Clarevallis* ». Cette manière de dire ne semble-t-elle pas inclure une tradition qui serait antérieure à la canonisation de l'abbé de Clairvaux (18 janvier 1174) ? Et le nom de saint Bernard, en effet, n'expliquerait-il pas, beaucoup mieux que celui de l'abbé de Louth Park, la rédaction définitive du traité d'Aelred ainsi que la lettre qui le recommande en termes remarquables, voire même inoubliables (18) ?

(16) *Saint Aelred of Rievaulx*, p. 27, 135.

(17) Cf. G. F. Warner et J. P. Gilson, *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal und Kings Collections*, I (1921), p. 103.

(18) Afin de concilier les données diverses, apparemment contradictoires, qui lui paraissent acquises, Mr. Harvey imagine, si j'entends bien, la théorie suivante, qui résoudrait le problème posé. Gervaise était intervenu, en tout premier lieu, auprès d'Aelred, pour l'inviter à écrire sur la charité. De ces ouvertures, sortit une ébauche, qu'il est loisible d'identifier avec le *Compendium*. L'édition complète du *Speculum* suivit, précédée d'une lettre de recommandation, qui restait anonyme. Le nom de Gervaise, assez naturellement, rejoignit certains exemplaires de l'ouvrage. D'autres cependant, grâce à un renseignement venu de Rievaulx, où le souvenir exact des choses s'était conservé, furent répandus plus tard, qui représentaient la vraie tradition : l'épître liminaire était de la main de saint Bernard. C'est l'un de ces derniers témoins, plus véridiques, qu'on retrouve au British Museum, quoi qu'il en puisse être des autres. Voilà qui, sans doute, n'est pas mal conçu, mais ne laisse pas que d'être fort compliqué. L'on va voir, en effet, que la réalité est plus simple, telle que les manuscrits nous la font constater. Au surplus, Gervaise n'est pas seul à disparaître de la

A vrai dire et à y regarder de plus près, l'argument tiré du manuscrit *Regius* de Londres n'est pas d'une solidité à toute épreuve. Le titre initial auquel on nous renvoie, qui rappellerait un souvenir de la génération contemporaine de l'abbé de Clairvaux, non encore « béatifié », se trouve contredit, matériellement, dans le contexte indiqué par le titre parallèle de la clausule : « *Explicit epistola beati Bernardi abbatis ad Aeldredum*... » Il faudra donc quérir d'autres garanties.

En outre, une objection qui pourrait avoir quelque force, au moins théoriquement, doit être prévenue. Il est fâcheux que des lettres, celle de l'instigateur aussi bien que la réponse de l'auteur, nous soient transmises sous des titres littéraires, en partie factices, qui sont le fait non pas des correspondants, mais d'éditeurs venus à la remorque. Loin de chercher à diminuer cette difficulté, je lui donne ainsi, pour le principe, sa pleine valeur Il y a eu certainement, dans la mise au point du traité, transposition des adresses régulières : « d'un tel à un tel », et suppression de la devise accoutumée qui devait suivre, en guise de salut. Nous aimerions mieux, pour notre paix et le respect de l'exactitude, que les formules d'usage n'aient pas été retouchées : opération délicate qui inspire toujours quelque doute. Dans le cas du *Speculum*, il en faut prendre son parti ; il nous est parvenu dans l'état d'une édition proprement dite, en ce sens que les deux lettres préliminaires et conjointes ont été pourvues de titres formels, à l'intention du public.

Mais, cela reconnu et dit, rien n'empêche que la tradition énoncée par le moyen des titres ne soit parfaitement exacte et digne de foi. Voyons donc comment elle s'offre à nous. C'est une simple question de fait, que les manuscrits, dans la mesure où l'on peut les atteindre, suffisent à trancher, mais eux seuls. A leur défaut, il n'y a, le plus souvent, qu'à se taire et attendre, laissant les problèmes d'histoire littéraire au point d'incertitude où ils s'arrêtent.

discussion. Le *Compendium* ne mérite pas d'être pris au sérieux. Fallût-il lui associer un nom, c'est celui du prieur Hugues qui devrait être invoqué (voir note 12). Quant aux exemplaires du *Speculum* qui sont restés anonymes, nous les connaissons ; loin d'être au point de départ, ils proviennent de milieux où la tradition authentique s'était oblitérée.

Or ce n'est pas un manuscrit du XIIIe siècle, équivoque en partie, qui nous apporte le *Speculum caritatis*, avec les deux lettres qui lui servent de cadre, mais bien un groupe de quatre exemplaires, deux qui remontent au XIIe siècle, les autres au XIIIe, la première de ces lettres y étant attribuée expressément et uniformément à « Bernard abbé de Clairvaux ». Dans cet accord, les soupçons auxquels donnait lieu l'*explicit* propre au manuscrit *Regius* s'évanouissent (19). Toutes ces copies ont été faites en Angleterre ; la provenance précise de deux d'entre elles est certaine, une autre présumée. De toute façon, nous atteignons très probablement (pour ne rien dire de plus), grâce à ce concours, l'édition normale qui fut faite à Rievaulx (20) du vivant de l'abbé Aelred, et qui continua à circuler, en terre anglaise, dans l'Ordre et aux alentours. Voici les références :

1° *Cambridge*, Saint John's College, n° *77*, provenant de Buildwas (fol. 91) : XIIe siècle (21) ;

2° *Londres*, British Museum, *Royal 5. B. IX*, provenant de Coggeshall (fol. 159) : XIIIe siècle (22) ;

(19) A l'inverse du manuscrit *Regius*, celui de Cambridge, qui remonte au XIIe siècle, traite Bernard de « bienheureux » dans le premier titre. Mais ce détail n'importe plus ; qualifié ou non, c'est le nom même de l'abbé de Clairvaux qui compte dorénavant.

(20) Le catalogue des livres de Rievaulx, conservé dans le manuscrit *Q. B. 17* de Jesus College, Cambridge (qui provient lui-même de Rievaulx), énumère une collection complète des ouvrages d'Aelred, mais trop brièvement pour nous : (1.) *Ailredus de spirituali amicicia, et de institutione inclusarum* ; (2.) *Liber sermonum* (inc. : Petis a me) ; (3.) *De oneribus Ysaie* ; (4.) le recueil des *Vitae* ; (5.) *Epistole Ailredi* (toutes perdues, malheureusement, sauf quelques bribes) ; (6.) *De anima* (voir ci-dessus, note 3) ; (7.) *Speculum caritatis*. Une main du XVe siècle ajoute un « *Alredus de fasciculo frondium* », duquel on ne sait rien de plus. Cf. M. R. JAMES, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Jesus College* (1895), p. 47.

(21) L'abbaye de Buildwas, dans le Shrophshire et le diocèse de Chester, non loin de Shrewsbury, avait été fondée par les moines de Savigny en 1135 ; elle devint cistercienne avec tout l'Ordre de Savigny, du vivant de saint Bernard (1147) ; cf. Janauschek, *op. laud.*, p. 102.

(22) Autre maison de Savigny, fondée en 1139 dans l'Essex, diocèse de Londres.

3° *Londres,* Lambeth Palace, n° *397*, provenant, semble-t-il, de Lanthony (fol. 1v) : XIIe siècle (23) ;

4° *Oxford*, Bodleian Library, *Ashmole 1285* (fol. 236): XIIIe siècle.

Un cinquième texte anglais se laisse retrouver encore à Oxford, dans un manuscrit du fonds Digby, sous ce titre insolite : « *Liber Aldredi Rievallensis abbatis de uinculo perfectionis* » ; mais il n'est pas accompagné des préfaces et n'offre, apparemment, qu'une rédaction abrégée, analogue à celle du *Compendium* et qui s'explique de même (24). On peut donc la négliger.

Telle est, à ma connaissance, la tradition anglaise du *Speculum* (25). Les bibliographes indigènes, depuis le XVIe siècle, Leland, Bale, Pits, Tanner, se montrent inaptes à augmenter ce léger butin (26); je croirais même que la plupart n'ont eu en vue aucun exemplaire, si ce n'est celui qui finit par échoir au Musée Britannique, par l'intermédiaire de Lord Lumley (27). Si, d'aventure, quelqu'autre

(23) Lanthony était une abbaye d'Augustins dans le Gloucestershire ; un nombre considérable de ses manuscrits sont conservés dans la bibliothèque de Lambeth Palace. C'est le Dr. M. R. James qui, dans son récent catalogue, propose discrètement de reconnaître dans le manuscrit signalé le type d'écriture qui était employé à Lanthony au XIIe siècle ; je puis avouer que cette calligraphie me fait bien la même impression.

(24) Bodleian Library, *Digby 218*, fol. 70-81. *Inc.* « Extendisti domine sicut <pellem> celum tuum » ; *des.* « in ipso sinu tuo cum ipso aliquando locum michi indulge. Amen ». C'est le même opuscule que Bale, dans son *Index* (p. 13), relève « ex Martonensi collegio Oxon » ; il doit y avoir coïncidence ; mais Bale aura brouillé ses notes ; l'ancien catalogue de Merton n'indique rien de tel.

(25) L'examen du répertoire de Bernard (*Catalogi librorum manuscriptorum Angliae et Hiberniae*, (1697) donnne une garantie suffisante.

(26) On peut voir la *Bibliotheca Britannico-Hibernica* de Thomas Tanner (1748), p. 247 (article *Ealredus*).

(27) Toutefois, l'*Index* de Bale (p. 10 sq.) permet de distinguer, assez probablement, trois exemplaires dont cet érudit avait pris note de quelque manière, mais qui ont disparu depuis le XVIe siècle : au prieuré cathédral de Norwich, dans l'une des « custodies » franciscaines, chez le Docteur Thomas Caius d'Oxford ; je rappellerai ce nom plus loin et l'exemplaire supposé. Le catalogue de Boston de Bury ne compte pas. Il y avait aussi, peut-être, une copie du *Speculum* chez les Augustins de Lesnes (Woolwich) ; car on connaît une compilation faite au XIIIe siècle par un chanoine de cette abbaye, Thomas de Frakaham,

reparaissait qui fût complet, il est très probable que sa forme ne diffèrerait pas de celle que le groupe des quatre nous a permis de distinguer.

Sur le continent, maintenant, que trouvons-nous ? Deux copies seulement : l'une à Douai, n° *392*, faite à Anchin au XIII[e] siècle et qui a servi à l'édition *princeps* de Richard Gibbon ; l'autre à Cambrai, n° *211*, venue d'Ourscamp, qui paraît avoir la même date. Elles comprennent bien les préfaces ; mais la première de celles-ci n'y porte aucun nom. Aussi le premier éditeur se contente-t-il, sagement, de n'en pas savoir plus long. « *Epistola cuiusdam ad Aelredum de sequenti opere* », fit-il imprimer ; et c'est ce titre vague, mais honnête, qui revient dans la suite des « Bibliothèques des Pères » jusqu'en 1677.

Il va de soi que cette tradition continentale ne saurait représenter un état primitif de l'ouvrage. Tout simplement, elle est secondaire ou dérivée ; le titre qui exprimait le rôle de saint Bernard dans la genèse du traité s'était perdu, d'une manière ou de l'autre, de ce côté de la Manche. Du moins les manuscrits conservés nous autorisent-ils à résumer les faits de cette façon schématique, et il est très peu probable qu'il en soit allé autrement dans la realité, réserve faite de ce qui a pu se produire à Clairvaux.

Mais de Gervaise, que fera-t-on désormais, et, si la ligne est directe depuis Rievaulx jusqu'aux manuscrits qui nous font lire le texte du *Speculum* et de ses préfaces, comment expliquer l'introduction, en cette histoire, de ce personnage peu connu, mais dont l'existence est constatée ? Il y a là un de ces petits mystères qui foisonnent dans le domaine de l'érudition. Tâchons de le dissiper jusqu'à un certain point.

Il est certain, tout d'abord, que B. Tissier qui a inséré ce nom dans son édition, avec le qualificatif boîteux que nous savons, ne le tenait d'aucun manuscrit ; son texte dépend de celui de Gibbon ; il est seulement possible qu'il ait revu, ou fait revoir par un confrère, l'exemplaire d'An-

où des extraits de l'ouvrage étaient insérés dans une recension abrégée du *De spirituali amicitia* (manuscrit n° *424*, quatrième partie, du collège Corpus Christi, Cambridge.

chin. D'autre part, le rôle prêté à Gervaise n'a pu être imaginé par lui ; si, le premier, il avait mêlé le « *Parchorensis abbas* » à l'affaire par mode de conjecture, il nous en aurait sans doute prévenu; toute sa « bibliothèque » cistercienne est un monument de probité. Mais l'on n'a pas à chercher bien loin ; Tissier a tiré son information de la bibliographie, qui faisait loi dès lors dans l'Ordre, colligée par Charles de Visch. On lit en effet dans ce répertoire, à propos d'Aelred (28) : « Speculum charitatis, libros 3. hortatu Geruasii, Parchorensis abbatis » ; suivent le début de la propre lettre d'Aelred, et cette rubrique : « Ms. in Bibliotheca Lumleiana ». Visch a fait paraître son livre, pour la première fois, en 1649. Sa référence au manuscrit de Lumley nous instruit à souhait. C'est ce même manuscrit que cite John Pits, dans son répertoire des auteurs anglais, publié en 1619. Bien plus, nous trouvons là, dans l'article consacré à l'abbé Aelred, les termes significatifs employés par Visch et desquels Tissier a fait une meilleure formule : « *hortatu Geruasii* etc. » (29).

On peut remonter encore un peu plus haut ; car Pits est rarement original. Bale, son devancier († 1563), ne l'est pas beaucoup plus. Ils dépendent ensemble de John Leland, le célèbre « King's Antiquary » († 1552). Mais, pour s'instruire, ce n'est pas l'article consacré par ces auteurs à l'abbé de Rievaulx qu'il faut consulter (30), où rien, sauf chez Pits, ne rappelle l'origine du *Speculum*. Suivant une manie de division et de multiplication, qui ne sert souvent qu'à embrouiller les choses les plus simples, Leland a cru bon de rédiger au sujet de Gervaise, — *De Gervasio Parchensi* — une notice qui n'a trait à la littérature que par ceci : « ... postea Ealredo, abbati Rieuallensi, familiarem

(28) *Bibliotheca scriptorum Ordinis Cisterciensium* (1656), p. 10.

(29) *I. Pitsei... Relationum historicarum de rebus Anglicis Tomus primus*, p. 230 : cap. CCXXVII. L'ouvrage, imprimé â Paris, est posthume; Pits décéda en 1616.

(30) LELAND, *Commentarii de scriptoribus Britannicis* (1709), p. 199 sq. (cap. CLXIX) : ouvrage rédigé en 1545 (cf. le *Summary Catalogue* de la Bibliothèque Bodléenne, II, 1, 1922, p. 591). ; — BALE, *Illustrium majoris Britanniae scriptorum... Summarium* (1548), fol. 88 (l'édition de Bâle, 1557, est plus accessible, sous ce nouveau titre : *Scriptorum illustrium majoris Brytanniae... Catalogus*, p. 208 : cap. XCIX).

fuisse ; usque adeo, ut ei munus injunxerit edendi librum, cui titulus Speculum Charitatis. Extat Gervasii prologus elegans, libro praefixus eleganti. Alia scripsisse fertur : sed quae ego hactenus non vidi » (31).

Ce témoignage abondant est déjà suspect en raison de sa forme; il dépasse trop les prémisses, dans le dessein évident de faire de Gervaise un personnage littéraire. Ramené au point initial, à savoir l'intervention de Gervaise par le moyen de la lettre qui sert de « prologue » au *Speculum*, mérite-t-il d'être retenu ? La tradition manuscrite, dûment vérifiée, s'élève contre et prévaut nécessairement. Comment donc expliquer l'assertion de l'antiquaire ? Les notes bibliographiques de Bale, que R. L. Poole a eu l'heureuse idée de publier, sont assez copieuses pour qu'on n'ait plus à battre d'autres buissons. De nouveau, les références qui projettent la lumière sont celles qui, en vertu du même artifice, visent non pas Aelred, mais « Gervasius abbas de Parcho » (32). Il apparaît, grâce à ces renseignements, que Leland et son ami Thomas Key, un docteur d'Oxford presque aussi fameux († 1572), mais plus connu sous son masque antique (Dr. Caius), possédaient l'un et l'autre, le premier dans sa « bibliothèque », le second dans son « musée », la copie d'une lettre adressée par Gervaise à l'abbé de Rievaulx. Les premiers mots, rapportés, de cette lettre coïncident en effet avec le début de la préface du *Speculum* (33) ; de plus, l'exemplaire de Leland por-

(31) *Op. laud.*, p. 198 sq. (cap. CLXVIII); Bale (éd. de Bâle, II, p. 38 sq.), sous la référence : « Gervasius de Parcho », s'est contenté de reproduire, sans le moindre changement, l'article de Leland; de même Tanner (*op. laud.*, p. 314 sq). Pits (p. 216 : cap. CCXVI) transpose et dilue, tout en se référant à Leland : « ... Ex quo tempore Ealredo abbati Rievallensi paris pietatis et maioris eruditionis viro coepit esse familiaris eique fuit auctor ut in lucem emitteret opus quoddam eruditum cui titulus Speculum Caritatis... teste Lelando... »; puis, il invente : « Ad eundem etiam Ealredum et alios epistolarum librum unum... ». Visch (*op. laud.*, p. 124) a répété cette dernière notice.

(32) *Index Britanniae Scriptorum* (1902), p. 86.

(33) C'est cette indication, peut-être, lue trop vite, qui explique comment Pits a pu imaginer l'existence d'un « livre » de lettres envoyées par Gervaise à Aelred ou à d'autres. Tanner n'a pas manqué de consigner ce dire de Pits.

tait cette mention significative : « De humilitate ». Bale nous apprend, d'autre part, qu'un exemplaire du *Speculum*, désigné par la propre lettre d'Aelred, se trouvait entre les mains de Key (34) ; d'où il résulte que les deux indications sont corrélatives et s'appliquent au même manuscrit (35). Leland, au contraire, demeure pourvu de la seule préface attribuée à Gervaise, qui a tout l'air, sous cette forme, d'une copie subordonnée. Mais lui-même, le texte du Dr. Key, affublé de ce titre, ne se laisse concevoir que comme une rédaction tout d'abord anonyme (36), puis arrangée au moyen de notes ou de souvenirs, — tranchons le mot : truquée. Entre les deux érudits d'Oxford, il y a eu sans doute collusion autour du même objet ; mais tout donne à croire que, dans cette aventure, l'initiative a été prise par Leland, dont la curiosité de lecteur et de voyageur était insatiable. C'est donc Leland, à mes yeux, qu'il convient de tenir, finalement, pour responsable du titre malencontreux et de sa fortune jusqu'à nos jours. Et voici comment j'entrevois que le nom de l'abbé de Louth Park fut introduit en deux temps, c'est-à-dire moitié par confusion moitié par conjecture, dans un contexte où il n'avait que faire. L'erreur a consisté, vraisemblablement, à transformer, par une mauvaise ou trop rapide lecture, ou bien encore par une défaillance de mémoire, « *Bernardi* » en « *Geruasi* »; la différence n'est pas grande entre les deux formes, ainsi présentées. Il n'y avait ensuite qu'à trouver un Gervaise, qui eût vécu dans le même temps qu'Aelred, dans les mêmes parages et sous la même observance. Pour l'homme docte qu'était Leland, cette conjecture précise ne de-

(34) *Op. laud.*, p. 13.

(35) Le texte du « De institutione inclusarum » faisait suite, soit immédiatement, soit dans le contexte, selon le même témoignage de Bale concernant le *Speculum*.

(36) Ceci, strictement, dans l'hypothèse où elle serait ancienne ; si elle n'était en réalité qu'une copie récente, faite aux ordres de Key, c'est le modèle qui manquait du titre traditionnel ; l'explication reste la même, et l'on n'en voit pas d'autre. Secondaire ou direct, l'exemplaire indiqué se trouvait exactement sur le même plan que celui de Gibbon et l'autre témoin de la tradition française.

mandait pas un grand effort de l'esprit ; ses dossiers en font preuve, où Louth Park et Gervaise sont notés (37).

Ainsi est-il loisible d'expliquer, sans trop d'invraisemblance et tout en faisant les réserves de droit, la malheureuse destinée du *Speculum caritatis*. Les manuscrits étaient peu nombreux ; Leland s'est trompé, croyant peut-être bien faire, et a induit en erreur ses émules ; Gibbon n'eut pas la chance de rencontrer un bon exemplaire, ni Tissier celle d'en atteindre d'autres en France. Bref, la critique et l'histoire littéraires, à l'égard du bel ouvrage d'Aelred, ont barré la voie à la tradition authentique. Le nom de Gervaise « *Parchorensis* » peut donc disparaître maintenant de la première page du *Speculum* (38), et laisser la place à celui de saint Bernard, seul attesté.

Mais il reste, pour cela même, une dette de justice à acquitter envers la mémoire de l'abbé de Clairvaux ; et l'honneur d'Aelred n'y est pas moins intéressé. On doit relire, désormais rendues à leur vérité, la lettre du premier et la réplique du second. Le texte banal, aussi bien, est déparé par diverses fautes, qui lui font parfois gravement tort. J'ai donc pris occasion de cette étude pour rééditer les deux morceaux, suivant les manuscrits de Londres, qui, rapprochés, livrent une bonne rédaction (39). Je leur ai joint la brève clausule du traité ; la lettre en est exacte dans l'édition commune ; mais ce passage prend lui aussi

(37) Voir *Joannis Lelandi Antiquarii de rebus Britannicis Collectanea* (éd. Th. HEARN, 1770), I, p. 98 ; III, p. 367 ; IV, p. 106 (où Gervaise est présenté comme l'abbé de Kirkstead, et Robert, inversemeut, comme l'abbé de Haverholme : ce qui montre comment Leland, dans sa science tumultueuse, était capable de brouiller les noms). Rapprocher la note de BALE, *op. laud.*, p. 86, qui se réfère à la chronique de Fountains (voir ci-dessus, n. 15).

(38) De l'histoire et des répertoires littéraires également ; il figure dans la nomenclature d'Ulysse Chevalier, et pour commander uniquement des références d'ordre littéraire. — Il y a trace, dans un manuscrit Fairfax, d'une « *Lamentatio Gervasii de Parco* », qui pourrait être une épitaphe, s'il ne s'agit pas encore de la lettre falsifiée (voir les *Catalogi* de BERNARD, nº 3897).

(39) Pour l'orthographe, je me suis attaché au manuscrit de Lambeth, plus ancien. Celui du British Museum épelle toujours *e* (pour *ae*), *ci* (pour *ti*). Pour le reste, l'appareil sommaire des variantes donne détail.

un sens nouveau, quand on sait que « le père très aimant », mentionné là, n'est autre que saint Bernard.

Cet ensemble, où l'on revoit deux des plus hautes figures spirituelles du XII[e] siècle, n'a plus besoin, croyons-nous, d'un commentaire, après l'analyse que nous avons tentée. Une dernière remarque, cependant, mettra les choses au juste point de perspective. Que l'illustre abbé se soit adressé en 1142 au jeune Aelred, — je ne dirai pas seulement, selon sa manière personnelle et inimitable (40), — mais avec l'accent d'un supérieur qui ne transige pas, et sans s'occuper de l'abbé Guillaume, c'est ce qui découle simplement de la situation de Rievaulx par rapport à Clairvaux. Bernard avait pris la peine de fonder ce monastère lointain, prémices de l'Ordre en Grande-Bretagne (41), et il avait chargé du gouvernement un homme de sa droite, Guillaume (42). Sans doute se tenait-il pour responsable, directement, de cette communauté encore jeune. De leur côté, les moines de Rievaulx, fiers de leurs origines, n'éprouvaient aucun embarras à le traiter comme leur père et maître ; l'attitude d'Aelred à son égard le montre assez (43).

(40) On pourrait essayer des rapprochements, mais qui conduiraient trop loin, avec le recueil des lettres. Je fais seulement remarquer que les répétitions, l'asyndète, une certaine brusquerie, la couleur biblique enfin sont des traits certains qui distinguent la plupart des pièces de la correspondance, et que nous voyons ici.

(41) Waverley (1129), dans le Surrey, et Tintern (1131), aux confins du Pays de Galles, avaient précédé, toutes deux dans la lignée de Cîteaux, par L'Aumône. Mais le rayonnement de Rievaulx fut incomparable dans les provinces septentrionales ; ce fut Rievaulx en particulier, qui prépara le second établissement de Clairvaux dans ces régions, celui de Foutains non moins vivace.

(42) Guillaume († 1145) avait été le premier secrétaire de l'abbé de Clairvaux ; ce qu'on sait, grâce à la célèbre lettre *ad Robertum nepotem*, écrite vers 1119 ou 1120 (cf. *P. L.*, CLXXXII, 67 sq.; CLXXXV, 255 D, 526 D). Nous avons deux lettres que saint Bernard lui adressa vers 1143, à propos de la malheureuse affaire d'York (*Ep.* 353 et 360). Il s'intéressa, paraît-il aussi, aux questions de chant (*P. L.* CLXXXII, 1166 B).

(43) Il est tout à fait probable, comme l'indique Mr. Harvey (*op. laud.*, p. 136 sq.), qu'Aelred était allé voir saint Bernard à Clairvaux, en 1141, se rendant à Rome, ou bien au retour.

***

[I]

INCIPIT EPISTOLA BERNARDI ABBATIS CLAREVALLIS AD AILREDUM ABBATEM

Est quidem sanctorum uirtus permaxima humilitas. Sed si uera, sed si discreta. Neque enim humilitas in parte est constituenda mendatii, nec inoboedientiae sacrilegio conseruanda.

Rogaui fraternitatem tuam, immo praecepi, immo sub attestatione diuini nominis adiuraui, ut pauca quaedam scriberes, inter quae etiam quorumdam querimoniis, qui de remissioribus ad arctiora nituntur, obuiares.

Non damno, non reprehendo excusationem, sed prorsus obstinationem accuso. Fuerit humilitas excusasse. Sed nunquid humilitatis est non oboedire ? nunquid humilitatis est non adquiscere ? Immo quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idolatriae nolle adquiescere[1].

Sed clamas femineos humeros graui sarcinae minime subiciendos, cautiusque onus oblatum non subire quam sub fasce, cum subieris, ruere. Sit ergo graue quod iubeo, sit arduum, sit impossibile.

Sed nec sic excusationem habes. Persisto in sententia mea, praeceptum ingemino.

Quid facies ? Nonne is in cuius uerba iurasti, SCIAT, inquit, IVNIOR HOC SIBI EXPEDIRE, ET CONFIDENS DE ADIVTORIO DEI OBOEDIAT[2] ?

Fecisti utique quantum debuisti, si non plus quam debuisti. Quosque licuit processisti. Causas tuae impossibilitatis ostendisti, dicens te minus grammaticum, immo pene illitteratum, qui de coquinis, non de scolis ad heremum ueneris, ubi, inter rupes et montes agrestis et rusticus uictitans, pro diurno pane in securi desudes et malleo[3], ubi magis discitur silere quam

1 clareuallis *iuxta L* (*siue Lambethanum*) *scripsi* clareuall(ensis ?) *R* (*siue Regium*). ailredum (*scripsi*)] eilredum *L* aeldredum *R*. abbatem] rieuall(ensem) *add. R*. 3 constituenda est *ita Gibbonus, corr. B. Tissier*. 5 atestat. *sic R*. 6 ut] mihi *add. edd*. 9 dampno *R*. 11 acquiesc. *L* (*hic tantum*). 13 ydolatrie *R* idololatriae *edd*. 14 minime *om. edd*. subiciendos] subducendos *edd*. 15 onus] opus *sic Patrologia* (*non vero edd.*) 20 inquid *R*.

[1] I REG. XV, 23 (quoniam quasi peccatum *etc.* : *idest locus adamussim relatus est*). [2] Regula S. Benedicti c. LXVIII (*cf.* P. L, LXVI, 918 B : Sciat iunior ita s. exp. et ex caritate conf. *etc.*). [3] *Cf.* III REG. VI, 6 (et malleus et securis).

loqui[4], ubi sub habitu pauperum piscatorum coturnus non admittitur oratorum.

Accipio gratissime excusationem tuam, qua desiderii mei scintillam augeri potius sentio quam extingui[5]; cum dulcius mihi debeat sapere, si id proferas quod non in cuiuslibet grammatici, sed in scola didiceris spiritus sancti, cum forte thesaurum ob id habeas in uase fictili, ut sublimitas sit uirtutis dei, et non ex te[6].

Id quoque quam iocundum, quod quodam praesagio futurorum de coquina sis translatus ad heremum, cui forte ad horam in regia domo carnalium ciborum fuit credita dispensatio[7], ut aliquando in domo regis nostri, spiritalibus spiritalia comparares[8] ac cibo uerbi dei esurientes reficeres.

Sed nec ardua montium nec aspera rupium nec uallium concaua perhorresco, cum in diebus istis montes stillent dulcedinem et colles fluant lac et mel[9], in quibus ualles abundant frumento[10], in quibus mel sugitur de petra, oleumque de saxo durissimo[11], et in rupibus et in montibus sunt pascuae ouium Christi[12]. Unde arbitror quod malleo illo tuo aliquid tibi de rupibus illis excuderis quod sagacitate ingenii, de magistrorum scriniis non tulisses, et nonnunquam tale aliquid in meridiano feruore, sub umbris arborum senseris quale nunquam didicisses in scolis.

Non tibi ergo, non tibi, sed nomini eius da gloriam[13], qui non solum de lacu miseriae et luto fecis[14], de prostibulo mortis et caeno turpitudinis eripuit desperatum, sed et, memoriam faciens mirabilium suorum, misericors et miserator dominus[14] ad peccatorum spem cumulatius erigendam illuminauit caecum[16], indoctum erudiuit, docuit imperitum.

34 gramatici *sic LR* (grammat. *edd.*) 35 sullimitas *sic L iuxta Angligenam consuetudinem.* 44 habundant *R.* 45 sugitur mel *edd.* 46 pascua *ita Gibbonus, corr. B. Tissier.* 52 eius] tuo *R.* 53 de (2°) *add. B. Tissier, recte om. Gibbonus.* 54 ceno *R* coeno *edd.*

[4] Cf. Reg. S. Benedicti c. IV (« De taciturnitate »). [5] *Cf.* II Reg. XIV, 7 (et quaerunt extinguere scintillam meam). [6] *Cf.* II Cor. IV, 7 (Habemus autem thesaurum istum in uasis fictilibus, ut *etc.* ..... non ex nobis). [7] Cf. I Cor. IX, 17 (dispensatio mihi credita est). [8] Cf. I Cor. II, 13. [9] *Idest antiphona ad Laudes Dom. I. Aduentus* : In illa die stillabunt m. d. et c. fluent *etc.* (*cf.* Ioel III, 18). [10] *Cf.* Ps. LXIV, 14. [11] *Cf.* Devt. XXXII, 13. [12] *Cf.* Ps. XCIX, 3. [13] *Cf.* Ps. CXIII², 1. [14] Cf. Ps. XXXIX, 3. [15] *Cf.* Ps. CX, 4. [16] *Cf.* Ps. CXLV, 8.

Proinde, cum id quod exigeris tuum non esse norit omnis qui te nouit, cur erubescis, cur trepidas, cur dissimulas? cur ad eius uocis imperium qui dedit renuis erogare quod dedit?

An presumptionis notam uel aliquorum formidas inuidiam? Quasi aliquid utile quis unquam sine inuidia scripserit, aut praesumptionis possis argui, qui monachus abbati parueris.

Praecipio itaque in nomine Iesu Christi et in spiritu dei nostri, quatinus ea quae tibi diuturna meditatione nota sunt de excellentia caritatis, de fructu eius, de ordine eius, stilo adnotare non differas, ut et quid sit caritas, et quanta in eius possessione habeatur dulcedo, quanta in cupiditate quae ei contraria est sentiatur oppressio, quam non ipsam dulcedinem caritatis minuat, ut quidam putant, sed potius augeat hominis exterioris afflictio, postremo qualis in eius exhibitione sit habenda discretio, in ipso opere tuo quasi in quodam speculo agnoscamus.

Verum, ut parcatur pudori tuo, haec ipsa epistola in fronte operis praefigatur, ut quicquid in Speculo caritatis — hoc enim libro nomen imponimus — lectori displicuerit, non tibi qui parueris, sed michi qui inuitum coegerim, imputetur.

Vale in Christo, dilecte frater.

58 norit] nouit *Gibbonus* nouerit *B. Tissier.* 63 monacus *L.* 66 annot. *L.* 71 exter. hominis *R* exibit. *R.* 74 pudori tuo parc. *edd.* 78 frater] Explicit epistola beati Bernardi abbatis ad Aeldredum abbatem Rieuall(ensem) *add. R.*

[II]

INCIPIT PRAEFATIO ABBATIS AILREDI IN LIBRVM QVI INSCRIBITVR DE SPECVLO CARITATIS

Vere, sanctorum uera et discreta humilitas uirtus est, mea autem et mei similium, defectus uirtutis, de qua propheta : VIDE HUMILITATEM MEAM ET ERIPE ME[1]; neque enim a uirtute aliqua se eripi postulabat aut de humilitate se extollebat, sed

1 praefatio] proemium *R.* ailredi (*ut supra in Bernardi epistula*). librum *etc.*] *tantum* speculum car. *R* (*pro qua inscriptione Gibbonus haec praefert* : Incipit prologus Aelredi, *Tissier uero* : Praefatio D. Aëlredi in Libros sequentes, *Migne tandem* : Praefatio beati Aelredi). 6 se *om. edd.*

[1] Ps CXVIII, 153.

deiectioni suae subuentionem implorabat. Quam miseram humilitatem meam. Et utinam sicut humilitatem ueram, sic quoque uirtutem discretam, ne aliqua inobedientiae importunitate uelare uidear.

Tantae dignationis petitioni, iussioni, attestationi, quia dignum est, — minus digne licet, quod quidem mea interest, — tamen pareo.

Suscipio itaque opus impossibile, inexcusabile, dignum accusatione : ex mea pusillanimitate, impossibile ; ex praeceptione uestra, inexcusabile ; accusationi subiacens, ex cuiusuis inspectione. Quis enim digne ferat prima fronte, quadam auctoritate apostolica[2], de excellentiori uia caritatis scribere promittentem, non solum scribendi rudem, aut, sicut uobis placuit, illitteratum, sed etiam elinguem, et lactis potum nondum idonee lingentem[3]? Aut qualiter rerum portio ima aut certe nulla[4], de caritatis eminentia, — incompositus, de eius ordine, — sterilis, de fructu disserat, — infatuatus et insipidus, eius dulcedinem eliciat, — cupiditate uictus, contra eam se erigat? Denique qualiter carnis contritione caritas augeatur et eius discretam exhibitionem quis ego qui explicem, qui — secus ac uobis uidetur quod tamen pace uestra dico — de coquinis ad heremum ueniens, locum non officium mutaui?

Atqui dicetis : « Excusare non debes ». Scio domine mi, scio. Sed quia excusare non licet, libet accusare, ut adueniens lector minus gratus non cogatur ulterius progredi, dum in ipso limine cernit quo iure possit offendi.

Illud tamen ad scribendum quantum fiducia praestat quod sanctissimum caritatis affectum ad suscipiendas molestias, quae mihi digne irrogari poterunt, incunctanter obiecistis.

Itaque spem perficiendi uix habens, de caritate quae iussistis, illo malleo nostro cui allusistis, ut speculum perficeretur, ut potui, compegi, in hoc certissimum esse reperiens quod, cum spes et cetera exciderint[5], semper maneat caritas[6]. Praestitit

11 ac testat. *R.* 15 uestra praecept. *R.* 19 praemittentem *edd.* 21 ima] una *edd.*; *quae* res ima aut nulla, *atque de caritatis eminentia edisserenda incapax Ailredus ipse est, ut sibi uidetur.* 31 ipso *om. R.* 33 quantam fiduciam *edd.* 37 proficeretur *R.* 38 caetera *L.*

[2] *Cf.* I Cor. XIII, 13 (... maior autem horum est caritas). — [3] *Cf.* I Cor. III, 2 (lac uobis potum dedi, non escam, nondum enim poteratis).

[4] *Verbis illis uidetur Aelredus sententiam hanc Augustiniarum Confessionum (l. I, 1 § 1) retrahere* : «... homo, aliqua portio creaturae tuae ».

autem gratiam qui artem non tribuit. Et quidem in hoc caritatis speculo, nulli, nisi in dilectione manenti[7], uultus se caritatis infundet, sicut nec nisi in luce existenti, sua cuique in quouis speculo redditur facies.

Sane autem praesentis operis suscipiendi propositum : quaedam ipse mecum meditando ; quaedam uero quasi mecum, immo magis mecum, — quia illi unanimi meo[8], reuerentissimo priori Hugoni, qui plus mecum quam ego ipse, mecum communicanda epistolari more sparsim dictaueram ; ex quibus praesenti intentioni materiam sumens, sed et ipsa eadem ubi congruere uidebantur inserens, tribus incisionibus totum distinxi. Quarum licet de qualibet in singulis mentionem fecerim, specialiter tamen in prima parte caritatis excellentiam — tum ex eius dignitate tum ex aduersae ei cupiditatis improbatione — commendare, in secunda ineptis quorumdam querimoniis obuiare, in tertia qualiter exhibenda sit caritas monstrare laborat intentio.

Si quid igitur in hoc sudore nostro proposito congruens processit, gratiae largitori et uestrae orationi debetur ; si quid uero aliter, mihi, artem aut usum non habenti, donetur.

Verum, ne occupationem uestram terreat operis huius tanta prolixitas, capitula quae subiecta sunt primo percurrite, et eorum inspectione, quid legendum, quid uero negligendum discernite.

44 sane] *in margine suae editionis Gibbonus coniecit* ante ; *sed sicuti est sententia facile intellegitur, si tantum subauditur* : hoc est *uel* fuit.
46 illi] illa *edd.* reuerendissimo *edd.* 47 ipse] *ita recte, ut uidetur, L ab iis quae sequuntur distinxit ; idest, ut sententia plena sit,* est *supplendum.* comunicanda *sic L. (al. m. in marg. correxit).* 48 epistolari] epistolarum *edd.* 49 ubi] ut *edd.*
58 gratiae] gloriae *tantum Tissier (ex quo Patrologiae textus).*
63 discernite] *Patrologia om.; R autem add.* Explicit proemium Aeldredi abbatis in speculum caritatis.

[5] *Cf.* I Cor. XIII, 8 (caritas numquam excidit). [6] Ib., 13 (Nunc autem manent fides, spes, caritas). [7] Cf. Ioh. XV, 9, 10. [8] Cf. Ps. LIV, 14.

III

[CLAVSVLA AD BERNARDVM ET AD LECTOREM]

Hae sunt, amantissime pater, de caritate meditationes meae, in quibus, si excellentia eius, si fructus eius, si competens modus exhibitionis eius, quasi imago quaedam illius ostenditur, liber ipse, ut scripsistis, caritatis speculum nominetur. Obsecro tamen ne speculum illud efferatis in publicum, ne forte in eo non caritas luceat, sed potius auctoris imago sordescat.

Quod si illud in meam, ut uereor, confusionem emiseritis, per illud dulce nomen Iesu lectorem obtestor, ne me ex praesumptione ad hoc opus aestimet accessisse, ad quod et paterna auctoritas et fraterna caritas et propria me coegit necessitas. Nam superiori non oboedire periculosum, cum absente karissimo meo de huiusmodi in spiritu fabulari dulce ac iocundum, uagos et inutiles luxuriantis animi mei excursus harum meditationum uinculis alligare necessarium duxi.

Si quis autem, horum lectione, aut affectu aut cognitione profecerit, sudoribus meis hanc vicem rependat, ut pro innumerabilibus peccatis meis apud iustum et misericordem iudicem intercedat.

1 *Vltimam hanc particulam a XL° capite tertiae partis, quod inscribitur* : Quomodo inuicem frui debeamus, *codices nullatenus discernunt; at Gibbonus inscriptionem prius finxit, quam Tissier iterauit* : Epilogus totius operis et auctoris excusatio sui. 8 obtestor lect. *edd.* 11 *qui « carissimus » amicus et « absens » ille Simon defunctus non uidetur esse de quo Ailredus in ultimo capite primi libri tantum dolet, sed potius prior Hugo* (*cf. supra adnotat. n. 6*). 18 intercedat] Explicit speculum caritatis *add. R ; L autem* : Explicit liber [tercius qui inscribitur de speculo caritatis beatae memoriae domni Eilredi abbatis.

(*Voir* Addenda, *page 429*).

André Wilmart, OSB.

LE DIRECTOIRE DES EXERCICES
HISTOIRE DU TEXTE

Il suffit de parcourir le Directoire de 1599 pour en apprécier l'unité et l'équilibre. Cependant, le texte définitif est le résultat d'un travail poursuivi pendant cinquante ans par les hommes les plus divers d'origine ; selon le mot de ceux qui les premiers ont fait la synthèse de tous ces efforts, « il a été compilé à la manière d'un centon » (1). On peut suivre cette lente élaboration collective et mesurer ainsi l'importance de ce directoire de 1599 (2).

I. — S. Ignace et le directoire.

Du vivant même de S. Ignace, le besoin s'est fait sentir d'une méthode pour donner les Exercices ; les Constitutions faisant des Exercices un des principaux moyens d'apostolat de la Compagnie (3), il était nécessaire de garder en les donnant une méthode uniforme et de conserver l'esprit du fondateur (4).

S. Ignace avait eu l'intention de composer lui-même ce directoire des Exercices. En 1552-1553, le P. Polanco note parmi les tâches qui restent à accomplir par le général : « achever le directoire des Exercices qui est si nécessaire » (5). D'après le P. de Cámara, Ignace déclarait « qu'il voudrait faire un directoire sur la manière de donner les Exercices et qu'il fallait que Polanco l'interrogeât à n'importe quelle heure sur les questions douteuses, car pour ce qui touche les Exercices il ne lui serait pas nécessaire de réfléchir long-

(1) Dir. des Divers. Préface. Monumenta Ignatiana, ser. 2a. p. 1011, note C.

(2) On s'est borné à réunir ici les résultats acquis par les éditeurs des *Monumenta Historica Societatis Jesu. Monumenta Ignatiana, series 2a*, in-8, Madrid 1919, volume désigné dans les notes suivantes par M. Sur les Directoires voir pp. 745-777 (Préface), et pp. 778-1178 (Textes).

(3) Constitutiones S. J., Pars IV, cap. 8.

(4) Dir. de 1599, Préf., 3. M. p. 1116.

(5) M. p. 746, citant Polanco. Complem. I, 81-82.

temps pour répondre à ces questions » (6). Plus tard, vers 1573, le même Polanco compose son directoire « selon l'esprit de Notre Père Ignace qui avait commencé ce travail, mais ne l'avait pas achevé » (7). Avant 1585, le P. Gilles González Dávila écrit de son côté que S. Ignace « nous a laissé un témoignage en partie écrit de sa main, en partie dicté, qui nous montre ce qu'il pensait de la nécessité d'un directoire, bien qu'il n'ait pas pu l'achever » (8).

Nous possédons les deux esquisses de directoires dues à S. Ignace, auxquelles le P. Dávila fait allusion :

1. Un « directoire autographe » en espagnol (9), quelques notes très courtes et sans grand ordre, encore que ce soit là un document très important, nous ne nous y arrêtons pas, parce qu'il a été édité et traduit par le P. P. Bouvier (10). On le retrouve tout entier dans le directoire de 1599, textuellement ou en substance (11).

2. Un directoire en espagnol, dicté par S. Ignace au P. Victoria (12) (entré dans la Compagnie en 1549, procureur général 1567-1570). Le texte date peut-être de 1555. C'est un document capital; on le retrouve à chaque instant dans les dix-sept premiers chapitres du directoire officiel qui le cite longuement à deux reprises (13). Cependant, un passage intéressant sur le fondement, montrant bien les rapports de l'indifférence et de l'élection, n'a pas été conservé dans le texte de 1599 (14). Ce passage est, en effet, l'objet d'une sévère critique du P. G. Dávila (15); il semble qu'il faille être prudent en

(6) M. p. 746-747, citant *Mon. Ign., ser. 4a*, I, pp. 306-307.

(7) Dir. Pol., 2 ; M. p. 797.

(8) M. p. 904.

(9) M. pp. 746-750 et 778-782.

(10) P. Bouvier. *Directoire composé par S. Ignace*. Paris, in-12, 1917. Cf. *Recherches de Sc. Relig.* 1916, pp. 248-sqq.

(11) Les éditeurs des *Monumenta* publient encore quelques recommandations de S. Ignace, annotées par Polanco sur la manière de donner les Exercices. M. pp. 782-785.

(12) M. pp. 750-752 et 785-794.

(13) Chap. I, 3, 7, M. pp. 1119-1120.

(14) M. p. 792.

(15) M. p. 903. Le P. Dávila avait disposé en paragraphes numérotés les directoires antérieurs au sien qu'il revoyait et annotait. Le directoire du P. Victoria comprend les n°s 605 à 623 ; or le n° 616 correspond au passage en question sur le Fondement. La critique est très dure : « Quod in illis verbis : « qui potest capere capiat » (allusion à un passage de Victoria) aliquando contineatur preceptum absolute necessarium, *et falsum existimo et indigere censura* ; et quae hic traduntur de electione, *multo melius in aliis directoriis tractata sunt* ». Le P. Dávila ne considérait donc pas le directoire de Victoria comme un sûr témoin de la doctrine de S. Ignace.

attribuant à S. Ignace tout ce que rapporte le P. Victoria : si Dávila avait vu dans ce document la pensée de S. Ignace sans addition, il ne l'aurait pas critiqué, au moins pas dans les mêmes termes. D'ailleurs, le titre même du directoire de Victoria est significatif : « Annotations sur les Exercices et la méthode à suivre en les donnant, tirées de l'original du P. D. Victoria, dicté par N. P. Maître Ignace de sainte mémoire la plupart (lo mas) ou en substance (o la substancia dello)». On remarque ces termes : *tirées de l'original... ou en substance;* nous n'avons donc pas là le texte même qu'a dicté S. Ignace.

Tel que nous l'avons, ce document comprend deux parties : d'abord des avis généraux sur la manière d'engager à faire les Exercices, les sujets à qui on peut les donner, le logement et la nourriture du retraitant, les conversations à lui tenir (16); en second lieu, une exposition détaillée de la méthode à suivre pour donner la première semaine.

II. — Clef de l'histoire du directoire.

On comprend qu'après la mort d'Ignace le besoin d'un directoire se fit sentir davantage. Dès 1558, la première Congrégation générale décrète la composition de divers directoires et en particulier de celui des Exercices (décret 107). Le P. Laynez est chargé de l'exécution, mais on ne trouve pas trace de travaux en vue du directoire sous son généralat (1558-1565) (17). On attribue au P. Miron un « directoire composé sur l'ordre de la première congrégation », mais il semble dater de 1582 seulement.

En 1565, la seconde Congrégation générale renouvelle le décret de 1558, et effectivement S. François de Borgia nomme pour la rédaction du directoire une commission composée des PP. Miron, Polanco et Ruiz (1566 ou 1567) (18). A partir de cette date, sous les PP. Mercurian (1573-1580) et Aquaviva, on travaille activement; c'est seulement en 1591 qu'un directoire est imprimé et envoyé officiellement à la Compagnie à titre d'essai. Remanié, ce directoire devient le guide officiel sous la forme qu'on lui donne en 1599.

C'est une histoire compliquée que celle des travaux qui aboutis-

(16) A ce propos, notons ce beau passage : « Ne pas parler de choses qui puissent faire soupçonner qu'on veuille inciter (l'exercitant) à entrer dans la Compagnie ; c'est contre la règle des Exercices et l'esprit de la Compagnie qui ne veut pas qu'on se détermine à entrer dans son sein si l'on n'est pas mû par l'impulsion et le bon plaisir de Dieu, etiam, si possible, tellement clair qu'il n'y ait pas place pour le doute » (M., 788-789).

(17) M., pp. 752-753.

(18) M., pp. 754-756.

sent en 1591 à ce premier directoire officiel. Pour la comprendre, il faut partir d'une note jointe à un directoire manuscrit (Directoire des Divers) (19), dont le directoire de 1591 est la reproduction presque intégrale ; le directoire des Divers et le directoire de 1591 ont donc les mêmes sources.

Or, la note jointe au manuscrit des Divers énumère les directoires connus alors (entre 1588 et 1591) et les désigne par des sigles (20).

1. — A. Directoire du P. Polanco.
B. Directoire trouvé dans les Archives.
C. Directoire du P. Miron, première forme.
D. Directoire du Provincial de France.

Ces quatre directoires : A, B, C, D, ont été envoyés en Espagne pour révision.

2. — Le texte cite d'autres directoires qui n'ont pas été envoyés en Espagne, entre autres :

C_2. Directoire du P. Miron, deuxième forme.
AA. Instructions du P. Everard (Mercurian).
BB. « Ce qu'a envoyé d'Andalousie le P. Gilles (González Dávila). C'est une censure de tous les directoires envoyés en Espagne ».

Ainsi, une dizaine de directoires ; quatre ont été envoyés en Espagne pour révision. Le P. Dávila les a annotés et renvoyés à Rome.

3. — La fin de la note explique que le directoire des Divers auquel elle est jointe, a été composé à l'aide :

a) Des écrits des PP. Mercurian, Polanco, Miron, Dávila déjà cités.

b) De deux textes non encore cités : un court directoire espagnol anonyme et un autre directoire anonyme trouvé dans les Archives.

Les références à ces directoires sont indiquées en marge de chaque paragraphe du manuscrit des Divers.

Ainsi : avant 1591, entre le directoire de Polanco et celui des Divers reproduit en 1591, s'échelonnent une série de textes en trois stades nets (21) :

Premier stade : *a*) Les quatre premiers directoires indépendants les uns des autres : Polanco (1573-1575), Miron (avant 1585) (22), anonyme B des Archives (?), Provincial de France (1585).

(19) Directorium Variorum.

(20) Description du mss des Divers : M. p. 210. La note est publiée M., pp. 758-759.

(21) Pour plus de clarté nous indiquons les dates que la note ne donne pas.

(22) Il est difficile de déterminer quand le directoire du P. Miron

b) Les instructions du P. Mercurian (avant 1580).

Deuxième stade : Le P. Dávila reçoit les quatre premiers textes (1585-1588).

Troisième stade : Le directoire des Divers (1588-1591) fond en un seul texte :

a) Polanco, Miron, Mercurian (du premier stade).

b) Dávila (du second stade).

c) Deux textes inconnus dans les deux premiers stades : anonyme espagnol et nouvel anonyme (23).

Des textes qu'on vient d'énumérer nous possédons : Polanco, les deux Miron (C_1 et C_2), Dávila et les Divers. Nous avons perdu : le Provincial de France, les instructions du P. Mercurian et les deux anonymes cités au troisième stade.

Nous sommes ainsi en face d'une documentation riche et complexe (24) dont il faut reprendre chacun des éléments maintenant qu'on a vu comment ils s'articulent.

III. — Premier stade.

1. *Le directoire de Polanco* (25).

Il fut composé sous le P. Everard Mercurian, quand après la réaction anti-espagnole de 1573, le P. Polanco eût été destitué de sa charge (26). Polanco étant mort en 1576, son directoire se place donc entre 1573 et 1576 (27).

(2e forme) a été écrit (C_2). C'est sans doute après l'envoi des directoires en Espagne, donc après 1585. Il faudrait donc ranger C_2 dans le second stade.

(23) Il semble que l'anonyme trouvé dans les Archives soit différent de l'anonyme B cité plus haut.

(24) Les éditeurs des Monuments ont publié d'autres directoires dont nous ne parlons pas parce que le directoire officiel n'en a rien retenu, au moins directement :

Directoire du P. Fabius de Fabiis (p. 938-947).

Directoire de Grenade (p. 947-971).

Bref directoire (p. 972-985).

Notes de S. Pierre Canisius (p. 986).

Directoire du P. Paul Hoffée (Provincial de Germanie) (pp. 987-1001).

Peut-être, cependant, le directoire de Fabius de Fabiis a-t-il été employé dans la rédaction du texte de 1591. En effet, le document du P. de Fabiis n'est qu'un plan dont il semble que se soit inspiré le rédacteur de 1591.

(25) M. pp. 795-846 ; cf. p. 757.

(26) Astrain, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, t. II, surtout p. 21, n° 2.

(27) M., p. 757.

C'est de beaucoup le plus important, concis, clair, bien rédigé, court, le directoire officiel adoptera son plan et l'incorporera presque intégralement, à l'exception de sa doctrine sur l'application des sens intérieurs (28). Cependant, il présente une grave lacune : il insiste peu sur l'élection, principale raison d'être des Exercices. Ce directoire est suivi des Exercices résumés en points ; en effet on ne livrait pas le texte de S. Ignace, mais on en laissait au retraitant un résumé écrit (29). Le P. Dávila fait le plus grand cas de ces points de Polanco, et en préconise l'adoption générale (30).

2. *Le directoire B trouvé dans les Archives.*

D'après le P. Dávila (31), c'était une réunion de différents textes : *a*) un premier directoire remarquable mais inachevé ; *b*) un second texte datant du P. Mercurian ; *c*) puis un recueil où l'on reconnaît : le directoire autographe, le directoire du P. Victoria et une lettre d'Ignace (vraisemblablement la lettre à Miona) (32).

Les éditeurs des *Monumenta* ont essayé d'identifier le premier texte avec deux directoires trouvés (33) dans le codex Instruct. II (34). On y retrouve effectivement tous les passages cités par le P. Dávila dans sa critique de B. Cependant, il semble étrange que le P. Dávila n'ait pas noté dans son analyse très serrée cette distinction de deux documents dans le premier texte de B. Peut-être le texte du codex Instruct. II n'est-il qu'apparenté avec celui qu'a vu Dávila. Quoiqu'il en soit, les deux directoires en question ne sont guère que des brouillons.

L'importance de B vient donc surtout des deux directoires ignatiens qu'il renferme et dont nous voyons ainsi le point d'insertion dans nos sources.

(28) Cf. Brou, *S. Ignace, maître d'oraison*, Paris in-12, 1925, pp. 203-207.

(29) M., p. 804 (Dir. de Polanco, 32), Polanco conseille de ne pas donner le résumé des points par écrit, mais de le dicter pour que le retraitant s'humilie en l'écrivant (sic).

(30) M., p. 899.

(31) M. ibid. cf. p. 763-765.

(32) *Mon. Ign. ser. la*, I, pp. 111-113. La lettre est du 16 novembre 1536. Cf. la préface du directoire de 1599, M., pp. 1116-1117.

(33) Directorium anonymum B. 1., M., pp. 883-896. — Directorium anonymum B 2, M., pp. 896-898. Je ne comprends pas pourquoi les éditeurs ont donné le second rang au B. 2, qui se trouve avant B. 1 dans le codex et dans la numération du P. Dávila.

(34) Description du codex 10 : Instruct. II dans *Monument. Paedagogica*, p. 16.

3. *Les deux directoires du P. Miron.*

Il est impossible de déterminer la date de ces deux directoires. Le premier revu par le P. Dávila est donc antérieur à 1585 (peut-être 1582), le second non revu est sans doute postérieur (35). Le P. Miron était des mieux désignés pour donner leur vrai sens aux Exercices; entré dans la Compagnie aux origines mêmes, dès 1541, il reçoit d'Ignace la lourde succession de Simon Rodriguez en Portugal; sous S. François de Borgia il est assistant de Portugal, il meurt en 1590 (36).

Les éditeurs des *Monumenta* ont pu identifier son premier directoire avec un « directoire composé sur l'ordre de la première congrégation » et le second avec une copie du XIXe siècle retrouvée aux archives italiennes (37). L'identification est sûre pour le premier, discutable pour le second; cependant les éditeurs s'étonnent à bon droit des nombreux points inconciliables avec la doctrine reçue qu'on trouve dans ces deux textes. Peut-être, là encore, n'avons-nous qu'une adaptation de l'œuvre de Miron.

Les différences entre ces deux directoires sont difficiles à saisir; le second sensiblement plus long n'est le plus souvent qu'une paraphrase du premier (38). Très soucieux d'éviter ce qui pourrait s'écarter de l'interprétation originale des Exercices, le P. Miron règle tout avec une minutie exagérée ne laissant rien au jugement de l'instructeur. C'est là aussi son intérêt; il nous montre par son excès combien on fut soucieux de sauvegarder les Exercices.

Quoiqu'il en soit, le P. Dávila, qui ne connaît que le premier directoire du P. Miron, le juge insuffisant, bien que, dit-il, il soit très répandu et employé « presque tous les jours » (39). Le directoire définitif en a retenu assez peu, il a rejeté en particulier les prescriptions minutieuses, laissant à l'instructeur une grande liberté d'adaptation selon l'esprit de S. Ignace dans les Constitutions.

4. *Le directoire du Provincial de France.*

Il est perdu. Le P. Dávila le juge utile et bien disposé; il était composé à l'aide des directoires précédents (40).

(35) M., p. 846, n. 1.
(36) Ibid. p. 758.
(37) Ibid. pp. 846-882. Cf. pp. 758-763.
(38) C'est ainsi que le second directoire du P. Miron impose les Exercices comme *sujet* ordinaire d'oraison pour les membres de la Compagnie : Miron, alt. n. 150, M., p. 881, n. b.
(39) M., p. 900.
(40) M., ibid. C'est la note des Divers qui attribue ce directoire au Provincial de France. Dávila ne nomme pas l'auteur.

IV. — Second stade. Le directoire du P. Davila (41).

Nous sommes au premier nœud de l'histoire du directoire.

Au premier siècle de la Compagnie de Jésus, peu de figures ont autant d'importance que le P. Gilles González Dávila. Entré dans la Compagnie en 1547, il mourut en 1596, après avoir exercé pendant vingt-huit ans la charge de supérieur (1564-1592) : Provincial de Tolède, d'Andalousie, deux fois de Castille, visiteur d'Aragon, de Tolède, de Castille, assistant d'Espagne sous le P. Mercurian, défenseur enfin de l'Institut et des Exercices contre toutes les attaques qu'ils subissaient alors en Espagne. Aussi le P. Astrain a pu lui décerner cet éloge peu banal : « Aucun de nos supérieurs n'a jamais été plus uni avec les généraux... Toujours il ne fait qu'un avec l'Institut et le P. Général » (42). Il avait en particulier lutté contre les tendances illuministes et avait été un des opposants aux méthodes d'oraison du P. Balthazar Alvarez.

Tous ces traits : parfaite rectitude, sens ignatien, amour de l'Institut et des Exercices, préoccupations apologétiques, crainte extrême de l'illuminisme (43), se retrouvent dans le directoire qu'il nous a laissé, la plus importante de nos sources avec Polanco. Le texte date du provincialat d'Andalousie (1585-1588).

Dans une première partie, le P. Dávila critique les quatre textes venus de Rome. Dans une seconde partie, il compose à son tour un directoire des Exercices, très personnel et approfondi, mais beaucoup moins clair que celui de Polanco et que le texte définitif. Le premier chapitre de cette seconde partie (sur la première semaine) est en latin et se réfère sans cesse aux directoires précédents ; les trois autres chapitres (seconde semaine, élection, troisième et quatrième semaines) en espagnol, copiés par un nouveau scribe, sont tout différents d'allure et ne citent jamais les directoires précédents ; il semble que les chapitres en espagnol aient été écrits à un autre moment que le début et alors que l'auteur n'avait plus sous les yeux les textes envoyés de Rome.

Presque toute la seconde partie en espagnol se retrouve dans le directoire de 1591, spécialement le long chapitre sur l'élection, qui rend le même son que les plus beaux passages des Constitutions (44).

(41) M., pp. 898-935. Cf. pp. 763-765.

(42) Astrain, *l. l.*, t. 3, pp. 626-628 ; cf. aussi t. 1. p. 345.

(43) Sur ce point important voir par exemple : M., p. 901 où « illuminati » et « derelicti » sont nommément désignés.

(44) C'est le P. Dávila en particulier qui jugea inutile la mention des sens intérieurs, à propos de l'application des sens. Le texte officiel a retenu son explication : M., pp. 901 et 918.

Cependant les éditeurs romains de 1591 ont rejeté les allusions à l'illuminisme et l'appareil de références scolastiques que le P. Dávila avait utilisé pour défendre la pensée de S. Ignace contre les attaques des docteurs.

V. — Troisième stade, directoire des Divers et directoire de 1591 (45).

C'est ici le second nœud de l'histoire du directoire. Entre 1588 et 1591, un rédacteur anonyme, vraisemblablement un des secrétaires de la curie généralice, a repris les directoires précédents, y compris celui du P. Dávila trop marqué par les affaires d'Espagne et trop préoccupé d'apologétique ; ce nouveau texte est appelé *Directoire des Divers*. Le nom est justifié : le rédacteur des Divers adopte en effet une formule toute nouvelle ; il suit le plan des PP. Polanco et Dávila, mais au lieu de rédiger derechef un directoire de son crû, il a pris dans chacun des textes antérieurs (46) ce qui lui convenait, il a réuni ces citations par quelques lignes quand il était besoin et avec ce procédé inattendu qu'il a qualifié lui-même de « centon » il a fait une œuvre équilibrée et singulièrement une.

Ce n'est cependant pas son texte qui va recevoir la consécration officielle. Le directoire des Divers est repris à son tour, sans doute par les assistants du P. Aquaviva (47), il est corrigé, amélioré, mis au point ; c'est cette révision qui est publiée officiellement sur l'ordre

(45) Le directoire des Divers différant peu de celui de 1591, n'a pas été publié intégralement ; on trouve en note sous le texte de 1591 tous les points où les deux directoires diffèrent ; ibid. pp. 1003-1078 ; cf. pp. 772-773.

(46) Des textes antérieurs il retient : Polanco, Miron, Dávila ; il utilise aussi les instructions du P. Mercurian et des directoires anonymes que nous ne possédons plus. Ces diverses références sont indiquées en marge. Peut-être cette méthode de composition a-t-elle été inspirée par le directoire perdu du Provincial de France, dont Dávila dit : « ex prioribus consarcinatum est » (ibid. p. 900). D'autre part le rédacteur a dû se servir du directoire du P. Fabius de Fabiis, simple schéme qui indique les questions qu'il serait bon de résoudre ; la plupart se retrouvent dans les Divers.

(47) Je suppose que ce sont les Assistants qui ont établi le texte de 1591 : *a*) le texte de 1599 a été établi par eux (cf. plus bas) ; *b*) la note manuscrite des Divers déjà utilisée plus haut affecte des sigles à chaque directoire : « afin que les P (ères) A (ssistants) utilisent ces sigles pour faire leurs critiques avec plus de clarté », (ibid. p. 758). Les Assistants étaients en 1591 les PP. J. B. Carminata, J. Alvarez, G. Alarcon et Ed. Hayes.

du général Aquaviva (48). Ce n'est pas encore le texte définitif, mais seulement un essai officiel envoyé aux provinces à titre d'expérience et soumis aux jugements des pères les plus anciens ; ces derniers sont priés d'envoyer à Rome leurs observations et de signaler les modifications possibles (49).

Le directoire de 1591 retient la clarté de Polanco et la sûre doctrine du P. Dávila ; il a laissé de côté tout ce que ses prédécesseurs avaient de trop local ou d'exagéré. C'est ainsi que le texte de 1591 ne dit mot des sens intérieurs que les Divers s'attardent à critiquer (50) ; il ne signale même plus les critiques des Divers à l'égard de ceux qui donnent en un seul jour les cinq premiers exercices de première semaine (51) ; il supprime les industries trop compliquées des Divers pour la composition du lieu (52) ; il écarte un passage des Divers sur les malheurs de ceux qui résistent à leur vocation et se contente de remarquer qu'on s'attire ainsi des grâces moins abondantes encore que suffisantes pour le salut (53) ; tandis que les Divers interdisent aux jésuites de s'écarter de « la voie royale

(48) Préface des directoires de 1591 et 1599 ; M., pp. 1011 et 1118-1119.
(49) ibid.
(50) M., p. 1046, n. g.
(51) Deux écoles s'affrontaient ; les uns voulaient qu'on suivît l'ordre des Exercices : les cinq premiers Exercices sont donnés le premier jour et simplement répétés les jours suivants. Les autres prescrivaient de ne donner qu'un ou deux Exercices par jour et de passer le reste de la journée dans des répétitions des Exercices donnés le jour même. — *a*) Tiennent pour la première formule : Miron, 1re forme, nº 27 (M., p. 854) ; 2e forme, nº 54 et 55 (p. 860, note d commencée p. 858) ; Dir. de Grenade (p. 953). Cf. encore p. 977 ; Defensio Exercitiorum, nº 15 (p. 691). — *b*) Tiennent pour la seconde formule : seuls le P. Victoria, n. 13 (p. 793), et le directoire des Divers (pp. 1038-1039, n. j). — *c*) Polanco n'avait rien déterminé (cf. nº 51, p. 808). En marge du passage en question les Divers donnent le P. Dávila comme référence ; je n'ai pas pu retrouver dans le P. Dávila une indication sur ce point précis (cf. pp. 913-914). — *d*) La province de Naples proposa de corriger le texte de 1591 et de faire officiellement adopter la seconde formule (Annotata Neapolitana, nº 13, ibid. p. 1096). La commission chargée de revoir le directoire refusa de se prononcer et renvoya au général (judicium, nº 9, M., p. 1107). En définitive, le texte de 1599 garda la formule de 1591 : donner les cinq premiers exercices le premier jour et les faire répéter les jours suivants avec des points nouveaux sur les mêmes sujets pour éviter la fatigue. (Direct. de 1591, ch. X, p. 1038 ; Direct. de 1599, chap. XIV, I, p. 1141).
(52) M., p. 1039, n. c.
(53) M., p. 1052, n. b.

des Exercices » (54), le texte de 1591 leur permet de suivre au besoin d'autres méthodes avec l'approbation du supérieur ou du Père spirituel ; d'ailleurs, tout le chapitre sur la manière de donner les Exercices aux membres de la Compagnie est entièrement refait en 1591 (55). Un chapitre est absolument nouveau : celui qui traite des rapports entre les trois voies spirituelles et les Exercices, c'est un des plus caractéristiques (56).

Le nouveau directoire de 1591 est divisé en vingt-et-un courts chapitres dont le point de convergence est formé par le très long et beau chapitre XVe sur l'élection, qui occupe à lui seul près du quart du livret. Cette disposition fait comprendre ce qu'est le directoire : un manuel pour bien mener l'élection et cela n'est pas un mince argument pour la théorie traditionnelle selon laquelle les Exercices sont avant tout un moyen de découvrir la volonté de Dieu et de se mettre en état de l'accomplir généreusement (57), jusqu'aux conseils inclusivement s'il daigne y appeler (58).

Ce manuel pour connaître la volonté de Dieu, qu'est le directoire, peut se résumer tout entier en ces mots de S. Ignace qu'il cite : « laisser le créateur agir avec sa créature », « ne pas mettre la faux dans la moisson du Seigneur », code de liberté surnaturelle, de respect plein de foi envers l'Esprit-Saint.

VI. — Dernier stade. Le directoire définitif de 1599 (59).

Le directoire de 1599, texte enfin définitif, diffère à peine de celui de 1591. Les provinces avaient été priées d'envoyer leurs observations (60); nous possédons certaines de ces observations des provinces, relativement peu nombreuses, traitant de détails, se présen-

(54) M., p. 1074, n. e.

(55) Le chapitre des Divers sur ce point est en note pp. 1031-1033. Le passage est très beau et vaut la peine d'être lu ; on comprend que les éditeurs de 1591 ne l'aient pas publié cependant, car il suppose qu'on peut redonner l'élection à un religieux qui fléchit dans sa vocation (p. 1033).

(56) M., pp. 1075-1077.

(57) P. L. de Grandmaison, *Recherches de sc. relig.*, 1920, pp. 391-sqq.

(58) Bien entendu, la transposition est non seulement possible, mais prévue ; le directoire prévoit les Exercices pour ceux qui sont déjà fixés dans un état, il les conseille aux religieux et surtout aux jésuites. Il s'agit dans ce cas de la « réforme de la vie ».

(59) M., pp. 1111-1178.

(60) Cf. les préfaces de 1591 et 1599, M., pp. 1011 et 1118, 12.

tant même souvent sous forme de simples questions (61), elles mériteraient une étude car elles montrent un état d'esprit ; cependant nous ne nous y arrêterons pas, car le texte de 1599 n'en a presque rien retenu. En effet, en 1593, la cinquième Congrégation générale chargea le P. Aquaviva de former une commission pour la révision du directoire ; le général désigna dix pères sous la présidence du P. Dávila (62). Il semble que la commission ait soigneusement examiné les diverses observations présentées, comme en témoignent les annotations marginales laissées sur les manuscrits des observations des provinces (à omettre, bien, à retenir...) (63) ; elle retint, en tout et pour tout, vingt-quatre remarques sur lesquelles elle porta un jugement qui a été conservé (64). De ces vingt-quatre questions, elle ne garda que trois points dont elle décida l'insertion dans le directoire :

a) Expliquer dès le début et en gros la « pratique » de la méditation.

b) En cas de suppression de la méditation de nuit on fait cependant cinq ou quatre heures de méditation (1591 : quatre heures).

c) Possibilité d'expliquer plus clairement l'annotation 17me au chapitre VII (chap. XI en 1599).

Or de ces trois corrections une seule, la seconde, a été insérée dans le texte de 1599, et encore à un seul des deux endroits prévus par la commission (65). Quelques autres points sont très légèrement retouchés (66). On peut donc dire qu'il n'y a que des différences

(61) M., pp. 1079-1105 (notes des PP. Quadrantinus (prussien), Theobaltius (polonais), celles de la province de Naples, de Cracovie, et deux anonymes.

(62) M., pp. 159 et 775.

(63) Signalons la question du P. Quadrantinus demandant si l'on peut donner les Exercices à quatre ou cinq personnes à la fois : une des premières mentions officielles de retraites collectives ; d'ailleurs la commission de révision a mis « omittatur » en marge (M., p. 1080 et note a). Les témoignages privés ne manquent pas sur ces retraites collectives. Ils feront l'objet d'un article que la *Revue* publiera prochainement.

(64) M., pp. 1105-1110. Les vingt-et-une autres réponses renvoient soit au texte de 1591, soit à l'autographe des Exercices pour une meilleure intelligence, soit à l'usage de S. Ignace, soit à la commission des novices, soit au P. Général.

(65) Direct. de 1591 : 4 heures ; M., p. 1017.
Direct. de 1599 : 5 heures ; chap. 3, 8, p. 1124.
Direct. de 1591 : 4 heures ; p. 1050.
Direct. de 1599 : 4 heures ; chap. 21, 1, p. 1151.

(66) Voici les corrections les plus importantes : ch. 10, 1, ne pas donner le texte des exercices aux novices la première fois (modification

insignifiantes entre les textes de 1591 et de 1599. Cependant le nouveau directoire (1599) se présente mieux ; il est mieux divisé en chapitres plus courts (41 en 1599, 22 en 1591); l'ensemble gagne en clarté et en précision (67).

Pourquoi a-t on attendu si longtemps après le jugement de la commission de 1593 pour publier le nouveau directoire? On l'ignore. Qui a revu et corrigé le texte après la décision de la commission? Sans doute pas les membres de la commission, puisque les corrections qu'ils proposent ne sont pas retenues ; il semble que ce soit le P. Aquaviva et ses assistants, d'après la lettre du P. Secrétaire qu'on trouve au début du directoire : « iterumque a R.P.N. Patribusque assistentibus accurate perpensis » (68).

Telle fut la construction de ce texte de 1599; d'Ignace au rédacteur inconnu du directoire officiel, la Compagnie de Jésus entière a travaillé ; dans l'entourage des généraux on rédige des essais ; au fond des provinces, italiens, espagnols, français, allemands élaborent des directoires ; on reprend ces ébauches, Rome les envoie aux provinces pour qu'on les examine, et tout cela : ébauches, essais, corrections, révisions est collationné à Rome, on en constitue un texte d'une unité suffisante pour que les points de suture soient difficiles à discerner.

Si malgré la complexité de son histoire, le directoire présente une telle unite et un tel équilibre, c'est qu'il procède d'un même esprit. Ceux qui l'ont rédigé n'ont pas cherché à faire une synthèse des expériences particulières sur la méthode à suivre en donnant les Exercices, mais à retrouver la pensée de S. Ignace à travers la tradition de la Compagnie pour la codifier officiellement. Aux tendances moins ascétiques, fort légitimes en elles-mêmes, mais étrangères à l'esprit de la Compagnie, ils n'ont pas voulu opposer autre chose que l'intention et la manière d'agir du fondateur. D'ailleurs, une remarque s'impose : on a évité toute rigidité, tout ce qui pourrait diminuer une liberté spirituelle sagement contrôlée par l'obéissance, tout ce qui pourrait arrêter l'élan de l'âme ; on n'a pas

proposée à la commission de révision qui avait renvoyé à la commission des novices, p. 1107, 7). — Chap. 17, nécessité de la pénitence (10e addition). — Chap. 20, 2, on précise que l'application des sens doit se faire « non sejunctam ab omni meditationis materia ». — Chap. 26, assez remanié et clarifié. — Chap. 29, 1, l'offrande au Christ dans le règne n'a pas valeur de vœu.

(67) Les sous-titres en manchettes et la numérotation des paragraphes sont tirés de l'édition de l'Institut de 1893. Cette édition n'a que des différences orthographiques ou grammaticales avec l'édition originale.

(68) M., p. 1115.

voulu faire des Exercices la seule norme de vie intérieure, on n'a pas cherché à résoudre les problèmes sur la valeur comparée des voies spirituelles ; on a simplement cherché le sens que leur auteur a voulu donner aux Exercices. Il était encore possible d'atteindre ce but; la mort d'Ignace était assez récente pour qu'on pût retrouver la sûre tradition conservée par les « compagnons » des premières heures. Il est frappant, en effet, de le constater, tous ceux qui ont contribué à la rédaction du directoire et dont on a retenu la pensée dans le texte définitif, ont été ou des intimes d'Ignace, ou des continuateurs directs de son œuvre, assistants ou généraux, les mieux à même, par conséquent, de discerner quelle orientation S. Ignace avait voulu donner au mouvement vivant qu'il avait lancé : une « école »... « c'est au moins un groupe d'esprits qui s'inspirent des mêmes principes, en vivent, et les connaissent du dedans; *ils ont donc autorité pour en déterminer le sens* » (69). Qui sont ces rédacteurs ?... intimes d'Ignace : un Polanco, un Miron, un Victoria ; assistants, presque tous à un moment de leur vie : Polanco, Miron, Dávila, Hoffée, F. de Fabiis ; généraux, enfin : Mercurian et Aquaviva. On comprend pourquoi leur œuvre commune, examinée par les provinces, souffrit si peu de critiques : elle représente la pensée de S. Ignace débarrassée progressivement de tous parasites par ceux mêmes qui la connaissaient le mieux.

C'est là tout l'intérêt du Directoire; après les Exercices et les Constitutions il n'est pas pour la Compagnie de Jésus de monument plus vénérable ; il a été lentement, avec un soin extrême, édifié par la Compagnie entière au lendemain de la mort de S. Ignace et il reste l'officielle interprétation des Exercices, parce qu'il est l'interprétation ignatienne et rien que cela. C'est vraiment « la Guide des Exercices » comme l'appelle une très ancienne traduction française (70).

Jersey. R. ROUQUETTE.

(69) Et. GILSON, *Réalisme et méthode*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXI, 1932, p 173.

(70) Les vrais Exercices spirituels du B. P. Ignace de Loyola, fondateur de l'Ordre de la Compagnie de Jésus, suivant qu'ils sont donnés par les RR. PP. de la même Compagnie. Ensemble la Guide du Directoire pour ceux qui font faire les dits exercices, in-12, Paris, Huré, 1620, 2e édition (traduit sur l'édition de 1599 ; il est curieux de constater qu'en 1619, le même Sébastien Huré, éditant le directoire en latin, le publie d'après le texte de 1591).

LA « GUIDE SPIRITUELLE » DU P. SURIN

La *Guide Spirituelle* du P. Surin est sans doute le moins répandu et le moins connu de ses ouvrages. Quelques pages en furent publiées seulement en 1801 et il fallut attendre jusqu'en 1836 pour avoir une édition complète, restée unique jusqu'ici et qui, pour les motifs que je vais donner, risque bien de le rester indéfiniment (1). Aucune préface à cette publication, aucune indication sur l'origine du texte et la manière dont a été comprise l'édition ; un simple *nota bene*, tout à la fin du dernier chapitre (p. 446), et d'ailleurs erroné (2), pour garantir l'authenticité. Celle-ci est certaine. L'ouvrage est mentionné le premier dans la liste que donne Boudon des écrits encore inédits du P. Surin (3) et le contenu à lui tout seul la prouverait. Il est toutefois regrettable qu'on ne connaisse à l'heure actuelle aucun manuscrit, car une grave question se pose sur la teneur même de l'écrit original. En effet, plus de deux cents pages sur les 446 que compte l'ouvrage, sont la reproduction textuelle de portions du

(1) *La Guide spirituelle pour la perfection, divisée en sept parties. Ouvrage posthume du P. Surin de la Compagnie de Jésus.* A Paris, chez Albanel, libraire, place Saint-Sulpice, nº 4. 1836. Voir pour la bibliographie de la *Guide,* Sommervogel, VII, c. 1712-1713, n. 12. L'édition de 1801, reprise en 1828, ne contient que ce que l'édition de 1836 donne comme septième partie, c'est-à-dire ce qui concerne l'oraison extraordinaire et la mystique proprement dite.

(2) Il y est dit : Le P. Surin parle de cet ouvrage dans une de ses lettres. Voici ce qu'il écrivait le 25 août 1657 à M. l'abbé de Vaux : « Je fais encore à présent un autre ouvrage pour me divertir utilement. La matière en est presque la même que celle du *Catéchisme* (*spirituel*) mais la forme en est un peu différente. J'y traite des voies de la perfection, commençant par le désir qu'il faut en avoir ». En réalité, dans ce passage, il ne s'agit pas de la *Guide* mais des *Dialogues spirituels* dont le premier chapitre au t. Ier a pour titre : *Du désir de la perfection,* cf. *Lettres spirituelles du P. Surin*, éd. Michel-Cavallera, t. II, p. 167, où l'on trouvera le texte authentique de la lettre et *la Science expérimentale,* IIe p. ch. 16, *ibid.*, p. 76.

(3) *La vie du P. Surin,* Chartres et Paris, 1689, 3e p., ch. 3, p. 295, « Une Guide Spirituelle ».

Catéchisme spirituel. Il ne s'agit pas seulement des idées, — Surin on le sait se répète beaucoup, — mais de transcription pure et simple, qu'il est impossible d'attribuer à Surin lui même. Par les allusions que le texte de la *Guide* a conservées, il est d'ailleurs manifeste que ces pages ont bien été écrites pour le *Catéchisme* et en font partie intégrante. Il y a donc là un problème dont seule l'étude des manuscrits pourrait fournir la solution et dont actuellement il faut se borner à signaler quelques données.

Les parties communes au *Catéchisme spirituel* et à la *Guide* sont : 1° Toute la seconde partie de la *Guide* (p. 77-156) qui correspond à la huitième et dernière partie du tome second du *Catéchisme* (édit. Bouix, t. II, p. 373-433); 2° la quatrième et la cinquième parties de la *Guide* (p. 210-337) qui forment ensemble la septième partie de ce même tome second du *Catéchisme* (éd. Bouix, t. II. p. 297-372). En somme, et la constatation doit être significative, ce sont les deux dernières parties du *Catéchisme spirituel* qui ont été incorporées dans la *Guide,* où elles sont présentées dans un ordre inverse et séparées par la troisième partie.

Quelques remarques de détail mettront en plein relief ces rapports de dépendance et les particularités du texte de la *Guide.* Tout d'abord, il faut rappeler que c'est bien le même texte, avec de légers changements de style (4). Je donne à titre de spécimen le début de la deuxième partie.

Guide.	*Catéchisme spirituel.*
Seconde partie : où sont traités quelques points de la perfection plus en particulier.	Huitième partie en laquelle sont contenus quelques points concernant la perfection de l'âme.
Ch. I. Du vrai recueillement et comment il consiste dans trois choses. § 1. La réunion des forces. — § 2, L'attention à Dieu. — § 3. Le bon emploi du cœur.	Ch. I. Du recueillement. D. En quoi consiste le vrai recueillement ? R. Il dit spécialement trois choses : les forces ramassées, l'attention à Dieu et le bon emploi du cœur.
§ Ier. Demande. Comment faut-il faire pour tenir ses forces réunies ?	D. Que faut-il faire pour tenir les forces ramassées ?

(4) Il n'est point superflu de noter que le texte de la *Guide* est identique au texte original du *Catéchisme,* tel que le reproduit le P. Bouix, et n'a rien de commun avec le texte corrigé au XVIIIe siècle par le P. Fellon.

Réponse. L'âme qui désire s'approcher de Dieu fait effort pour retenir ses puissances du dehors où elles sont occupées, afin de les réunir au dedans. L'homme naturellement trouve ses sens occupés aux objets extérieurs, dans lesquels ils s'épanchent et s'arrêtent ; par ce moyen etc.

R. C'est l'âme qui est désireuse de s'approcher de Dieu, fait effort de retirer ses puissances du dehors où elles sont occupées, pour les unir au dedans. L'homme naturellement trouve ses sens occupés aux objets extérieurs, dans lesquels ils s'épanchent et s'arrêtent; par ce moyen etc.

Inutile d'insister, il en est ainsi jusqu'au bout, sauf quelques modifications plus intéressantes qu'il faut maintenant signaler.

Au ch. II, là où le *Catéchisme spirituel* écrit « C'est pour cela qu'un grand spirituel parlant des religieuses disait qu'elles devaient être comme des lampes allumées devant le Saint-Sacrement » (p. 379); la *Guide* précise « C'est pour cela que le P. *L. Dupont* disait que les carmélites étaient comme des lampes allumées devant le Saint-Sacrement » (p. 84). Un peu plus loin les deux textes s'accordent pour laisser dans le vague l'allusion très nette faite au nouvel Institut de la Visitation (*Guide*, p. 87; CS. p. 381). — Au ch. 6 de l'activité naturelle, le *Catéchisme* dit : « Nous en avons parlé au premier volume mais pas assez amplement » (p. 406) ; la *Guide* précise : « Nous en avons déjà parlé *au chapitre quatrième de la quatrième partie du Catéchisme spirituel,* mais pas assez amplement » (p. 119). La référence est d'ailleurs inexacte, si l'on se rapporte au texte imprimé du *Catéchisme*. A la page suivante (*Guide*, p. 120) nouvelle allusion, absente cette fois-ci de l'endroit correspondant du *Catéchisme* : « Nous en avons déjà parlé en la *première partie des additions au chapitre de la précipitation du cœur* ». Il s'agit du tome II, 1re partie, ch. 5, lequel a justement pour titre : *De la précipitation du cœur*. Le texte a des chances d'être original, car en d'autres passages, le tome II du *Catéchisme* est également présenté comme formé d'*additions* au contenu du tome premier. — Au ch. 8 (p. 143), la *Guide* omet une citation de l'*Imitation* donnée par le *Catéchisme* (éd. Bouix, II, p. 142). Les deux ouvrages renvoient tacitement à un passage précédent du *Catéchisme spirituel*, à propos de S. Augustin « ainsi que (comme) nous l'avons remarqué ailleurs » (*Guide*, (p. 144, CS. p. 425). Il s'agit du ch. 4, de la 5e partie. du tome I (éd, Bouix, I, p. 362-63), sur le sommet et l'intime de l'âme. Il est remarquable que dans le passage qui suit, Surin combat directement l'ouvrage du carme Chéron, dont la réfutation est l'objet principal des deux dernières parties de la *Guide*. Mais à la fin de ce paragraphe la *Guide* omet le mot piquant tout-à-fait de saison, puisqu'il s'agit de sainte Thérèse, par lequel termine le *Catéchisme* : « lesquels ont lu

avec respect et contentement les choses qui, à quelques autres qui ont fait état de les examiner et dont ils n'ont pas eu l'intelligence, *ont paru des châteaux en Espagne* » (p. 426). La *Guide* écrit « les mêmes choses que d'autres docteurs avaient regardées comme de pures imaginations parce que, en entreprenant de les examiner, ils n'en avaient pas eu l'intelligence » (p. 146). La réfutation continue d'ailleurs vivement menée et sans ménagement. Un peu plus loin (p. 154) à propos d'une nouvelle allusion à la mystique thérésienne, là où le *Catéchisme* se contente de renvoyer à « ce qu'en a écrit sainte Thérèse en la septième demeure » (p. 432), la *Guide* revient aux adversaires : « quoique aux yeux de plusieurs personnes qui comparent et examinent les choses mystiques, ceci semble de pures imaginations. Mais, ainsi que nous l'avons déjà dit ailleurs, ce sont des personnes qui se gouvernent par la philosophie et non par la lumière divine » (p. 154). Ailleurs désigne ici le chapitre précédent où l'on trouve cette explication en réponse à la question suivante : « D'où vient que ces gens étant savans, ils n'en aient point eu l'intelligence » (p. 146, immédiatement après le passage sur les châteaux en Espagne). La *Guide* remplace là même par un vague « ainsi que le disait un ancien » (p. 155), l'allusion nominative du *Catéchisme* (p. 432) à Trimegiste. En somme pour cette partie, les différences entre la *Guide* et le *Catéchisme* sont minimes. Il n'en est pas de même pour les autres emprunts qui fournissent matière à des constatations beaucoup plus intéressantes.

Ils se rapportent comme on l'a vu, à la septième partie du tome II du *Catéchisme spirituel*, laquelle est intitulée : « Septième partie traitant des actions plus ordinaires de l'homme spirituel » et comprend quatorze chapitres. La *Guide* a distribué ces chapitres en deux parties, tout en respectant l'ordre selon lequel ils se présentent. Ils deviennent la « quatrième partie où il est traité de la perfection des actions surnaturelles de l'homme » et la « cinquième partie où il est traité du règlement des actions naturelles de l'homme ». La quatrième partie correspond aux sept premiers chapitres, la cinquième aux sept derniers du *Catéchisme*, mais dans la quatrième partie, on a inséré deux chapitres nouveaux et dans la cinquième un chapitre final sur le mariage, absent lui aussi du *Catéchisme*. Ces parties ont donc respectivement neuf et huit chapitres au lieu de sept. Ce chapitre du mariage, à la différence des deux chapitres insérés dans la quatrième partie, n'est pas inédit. Il ne fait que reproduire, avec des changements plus considérables que dans le reste du traité, un chapitre des *Dialogues spirituels*, au tome II, l. 5, ch. 12. Comme ces dialogues ont été retouchés dès leur publication par le P. Champion, il n'est pas possible de décider si les variantes du texte de la *Guide* se rapportent au texte original du P. Surin, ou à

celui que donne Champion. La première hypothèse paraît cependant plus plausible. Je donne le début de chaque rédaction : on verra comment les différences de style respectent le fond doctrinal.

Guide.

D. Qu'est-ce que le mariage ?

R. C'est une société ordonnée de Dieu entre l'homme et la femme pour vivre ensemble d'où il résulte la propagation du genre humain.

D. En quoi consiste la perfection du mariage ?

R. En l'amour mutuel.

D. Quelles sont les qualités de cet amour ?

R. Il y en a trois : en premier lieu, il doit être sage ; en deuxième lieu, il doit être pur ; en troisième lieu, il doit être saint (5).

D. Qu'est-ce à dire sage ?

R. C'est-à-dire que les personnes qui sont appelées à cet état doivent se comporter de telle manière que dans leur société et dans leur amour il n'y ait rien dont la raison et la vertu puissent se plaindre.

Dialogues.

D. En quoi consiste la perfection du mariage ?

R. Le mariage étant une société ordonnée de Dieu entre l'homme et la femme pour la propagation du genre humain, sa perfection consiste en l'amour qui lie ensemble d'un lien indissoluble les personnes mariées.

D. Quelles qualités doit avoir cet amour pour être parfait ?

R. Il en doit avoir trois : la sagesse, la pureté, la sainteté.

D. En quoi mettez-vous la sagesse de l'amour conjugal ?

R. En ce que le mari et la femme prennent pour règle de leur conduite les vues que Dieu a eues en établissant le mariage et qu'ils vivent ensemble de telle sorte que dans leur société ils ne souffrent rien de quoi la raison et la vertu se puissent plaindre.

Il est inutile de poursuivre. Je dois cependant faire remarquer qu'il n'y a pas dans la suite du chapitre de simples différences de style, mais deux rédactions qui, tout en suivant le même plan, sont présentées assez diversement, la rédaction de la *Guide* offrant plus de brièveté que celle des *Dialogues*. Pour le reste de cette cinquième partie, je ne vois guère à signaler qu'une addition peu importante à la fin du chapitre premier sur la nourriture. Après le texte de S. Paul, la *Guide* ajoute (p. 294) : « Cette dévotion (en la réfection du corps) consiste encore à conserver dans ses actions une perpétuelle mémoire de ce Seigneur à qui l'homme doit tout ce qu'il est ».

Les modifications apportées par la quatrième partie de la *Guide* aux chapitres correspondants du *Catéchisme* sont beaucoup plus importantes. Je grouperai d'abord quelques remarques secondaires : diverses allusions au *Catéchisme* : ch. 4, p. 237 ; sur la Confession :

(5) Le texte imprimé porte *sain* mais à tort puisque plus loin il est demandé : En quoi consiste la sainteté de leur amour ?

ch. 6, p. 256, sur la Communion, mais avec référence inexacte, il faut lire en la 4e partie du *Catéchisme*, (ch. II et non ch. IV) ; ch. 9, p. 286, sur les peines extraordinaires. Les trois se retrouvent dans le *Catéchisme spirituel*, mais la seconde dit simplement : dans le premier volume (v. p. 309, 323, 335). Une quatrième allusion est plus curieuse car elle montre bien que les chapitres ont été directement écrits pour le *Catéchisme*. La *Guide* (p. 245), tout comme le *Catéchisme*, écrit, à propos de la confession : « Si c'était une colère sainte, comme celle dont nous avons parlé au chapitre *de la Réformation de la colère*, il n'y aurait pas matière de confession ». Or, ce chapitre n'existe pas dans la *Guide*, mais seulement dans le *Catéchisme* où il forme le ch. 9 de la sixième partie du tome II.

Après le chapitre second, la *Guide* intercale comme chapitre troisième, avec ce titre : *De la lecture*, un développement qui est absent de la partie correspondante du *Catéchisme*, Et pourtant il ne lui est pas complètement étranger, car au ch. 2 de la quatrième partie du tome premier, où l'on trouve amorcé le plan de ce qui est devenu la quatrième partie de la *Guide*, il y a comme un schema primitif (p. 268-269) de ce qui est longuement développé dans ce chapitre, à savoir un catalogue raisonné d'auteurs spirituels, ascétiques et mystiques, dans l'ordre chronologique. Je laisse provisoirement de côté ce sujet destiné à être traité tout au long dans un article sur la Bibliothèque spirituelle du P. Surin.

Le chapitre 4 sur la Confession donne à la fin tout un développement d'un intérêt très actuel concernant la question si discutée aujourd'hui de l'imperfection et de l'obligation de suivre les inspirations de la grâce. Tout en étant à peu près identique à la rédaction du *Catéchisme*, celle de la *Guide* présente certaines modifications intéressantes à souligner. Comme on peut s'y attendre, le P. Surin est plutôt d'accord avec ceux qui tiennent pour l'obligation, mais le texte publié a été certainement retouché. Je transcris ici le texte de la *Guide* et signale en note les différences avec le *Catéchisme*.

D. Est-il bon de se confesser de n'avoir pas répondu aux inspirations de Dieu et aux mouvemens de la grâce ?

R. Ici, quelques théologiens semblables à ceux dont nous avons parlé, diraient franchement que non ; se fondant sur cet argument qu'il n'y a point de péché à laisser quelque conseil qui est remis à notre liberté : or, disent-ils, ces mouvemens de la grâce, quand ils ne nous poussent pas à quelque chose déjà commandé d'ailleurs, ne semblent tenir lieu que de conseil ; donc il ne peut y avoir lieu à aucune obligation.

Nous répondons à cela que (sans nous prévaloir de ce qu'il y a certaines inspirations que suivant l'opinion de tous on est obligé de

suivre) (6), supposé que l'âme aperçoive que le mouvement qu'elle reçoit est de Dieu, il y a une obligation de bienséance que la raison prescrit, et même un devoir de reconnaissance qui oblige de se conformer à ce bon mouvement. Mettons donc le cas qu'une personne soit déjà résolue et déterminée à bien faire, il est certain qu'elle ne peut rien sans la grâce et que cette grâce, Dieu étant fidèle, ne lui manquera pas (7) : le Saint-Esprit lui donnera ordinairement les lumières nécessaires pour qu'elle sache comment elle se doit comporter en son amendement et dans la pratique du bien ; et si elle est attentive, elle verra clairement que son bien et sa perfection dépendent de la correspondance à cette lumière ; or qu'y a-t-il au monde de plus raisonnable que de s'y conformer ? Et quel homme peut dire que de négliger une telle lumière et un tel bienfait ne soit une incivilité notable envers Dieu ? Car si un roi faisait la faveur de dire souvent à un homme ce qui serait pour son bien et que nonobstant cela cet homme se comportât comme s'il ne lui était rien dit, ne jugerait-on pas que sa conduite est absurde et désaisonnable ? Qui pourra donc dire qu'il ne soit très-séant à l'homme qui aura négligé les avertissements divins de s'en repentir, de s'en humilier, de se croire tenu de reconnaître un tel bien, et par conséquent, de se confesser à Dieu de l'ingratitude dont il s'est rendu coupable, puisqu'il est certain que l'âme qui négligerait absolument d'observer cette lumière, se mettrait au hasard de mécontenter Dieu et peut-être de l'éloigner d'elle tout-à-fait ? Aussi saint Ignace, fondateur de la Compagnie de Jésus, au rapport du père Maffée, disait qu'une des choses en quoi les âmes manquaient le plus était de ne pas correspondre aux grâces et lumières de Dieu, et il insistait très-fortement sur ce point. Puis donc que cette correspondance fait une partie de l'avancement et que d'y manquer cause le retardement, il est évident que l'âme a de quoi demander pardon et miséricorde quand elle y manque (8).

Quand à ce qui regarde ce qui est purement de conseil, il est certain qu'il n'y a point de péché à l'omettre ; mais les choses d'inspiration en viennent facilement au point de n'être pas si évidemment un pur conseil, que Dieu ne sache mauvais gré à l'âme si elle y manque, et qu'il ne lui reproche son ingratitude.

On peut y rattacher les premières pages du chapitre V qui suit intitulé : *Questions sur la confession*, et où la première question, connexe à la précédente, est ainsi formulée et résolue :

(6) Ce qui est mis entre parenthèse par la *Guide* ne se trouve point dans le *Catéchisme* et a dû sans doute être ajouté par l'éditeur.

(7) Ici encore l'éditeur altère la pensée de Surin. Le *Catéchisme* dit dans un sens différent : « Il est certain qu'elle ne peut rien sans la grâce et qu'étant fidèle cette grâce ne lui manquera pas » (p. 317). C'est donc la fidélité de l'âme et non celle de Dieu dont il est question.

(8) Le paragraphe qui suit est absent du *Catéchisme* et doit sans doute être l'œuvre de l'éditeur.

Demande. Un religieux se doit-il confesser d'avoir manqué contre l'observation de sa règle, quand elle n'oblige pas sous peine de péché ? (9).

Réponse. Quoique suivant l'intention du législateur les règles n'obligent point sous peine de péché, néanmoins pour les mêmes raisons que nous venons de dire au chapitre précédent, en traitant de la correspondance aux inspirations, on peut dire que le religieux ne peut manquer délibérément à sa règle sans contrarier la raison et sans tomber dans l'inconvénient que nous avons allégué ci-devant. Car puisque c'est la volonté de Dieu qu'il observe cette forme de vie qu'il a embrassée, peut-il y contrevenir sans quelque désordre ? De plus, le sentiment commun de la piété fait sentir qu'un religieux qui néglige l'observation de sa règle, quand ce ne serait pas par mépris et par pure nonchalance, est un homme de mauvaise édification et qui prend le chemin de perdre la persévérance au bien qu'il a entrepris. Il faut que cela vienne de quelque désordre contraire à la droite raison, et de ce que celui qui viole ainsi sa règle, néglige divers remords qui lui viennent de contrarier le mouvement de Dieu, qui le porte toujours à être exact sur ce point (10). Car, puisqu'il est raisonnable que chacun fasse ce qui est conforme à sa profession, quand elle est instituée saintement, quoique la loi veuille qu'on procède en esprit d'amour et ne prétende pas charger les consciences, il faut conclure qu'il y a un déréglement manifeste à l'omettre et à ne point se soumettre à un ordre sagement établi, et qu'il y a faute en le négligeant. Il doit donc s'en accuser, s'en humilier et s'en confesser.

La communion est l'objet d'un chapitre nouveau en plus des deux chapitres du *Catéchisme* intitulés : V. *De la communion* et VI. *De la communion des moins parfaits* (VI et VII dans la *Guide*). C'est le chapitre VIII : *De la fréquente communion*, où Surin a saisi l'occasion de dire ce qu'il pense du livre d'Arnauld sur la *Fréquente*. L'on verra qu'il confirme complètement ce que naguère exposait ici-même le P. Dudon sur l'attitude des jésuites, si étrangement défigurée au tome IX de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*. C'est en quelques pages une réfutation serrée des thèses de la *Fréquente* (11). A ce titre, elles méritent d'être reproduites intégrale-

(9) Le *Catéchisme* (p. 319) écrit : « Est-il à propos qu'un religieux se confesse d'avoir... »

(10) La phrase qui suit est absente du *Catéchisme* qui assure seulement : « Il est donc aisé de conclure qu'il s'en doit excuser et humilier et qu'il s'en peut confesser (p. 320). L'affirmation plus nette de la *Guide* : « Il doit donc s'en accuser, s'en humilier et s'en confesser », semble indiquer que la phrase ajoutée est due à l'éditeur, car elle affirme elle aussi, plus que le *Catéchisme*, en disant « qu'il y a faute en le négligeant » (l'ordre établi).

(11) Il est notable que Surin en parle comme de l'œuvre de plusieurs docteurs, de « trois ou quatre prêtres ».

ment. La manière dont il est parlé de S. François de Sales et la mention d'Alexandre VII indiquent bien, entre autres preuves décisives, que le chapitre est de la plume de Surin et non point de l'éditeur.

Demande. Est-il convenable aux Chrétiens de communier souvent ?

Réponse. On ne saurait bien prononcer sur ceci sans avoir égard à la différence des conditions où se trouvent ceux qui communient. En premier lieu, nous pouvons dire que tout chrétien qui a une véritable volonté de participer à la grâce de Jésus-Christ et qui pour cela se confesse humblement de tous ses péchés, peut s'approcher de la sainte Eucharistie, quoiqu'il soit sujet à plusieurs péchés. Nous disons cela parce que, nonobstant que ce Sacrement soit très-pur et très-saint, néanmoins il est un remède pour le péché, et Notre-Seigneur vivant en terre allait volontiers chez les pécheurs. Il y a seulement une condition nécessaire, c'est qu'ils veuillent renoncer à leurs péchés, et quoiqu'ils se trouvent grandement engagés dans les habitudes du mal, si néanmoins ils ont cette véritable volonté quoique non si pure et si parfaite, ils peuvent recevoir du fruit de ce Sacrement; de telle sorte que la grâce reçue dans ce même Sacrement est capable de les tirer peu à peu de leurs maux. Il suffit pour participer assez souvent à ce mystère, qu'il y ait chez eux un amendement, c'est-à-dire, qu'ils pèchent moins qu'ils ne feraient s'ils se privaient de ce remède : car il y a espérance que par ce moyen ils se tireront du bourbier; au lieu que peut-être sans ce Sacrement ils seraient devenus pires : c'est-là en effet l'intention de Notre-Seigneur qui est venu pour ôter le péché du monde.

En ceci sont fort blâmables certains docteurs qui on paru dans ce siècle et qui ont enseigné par un livre qui porte le même nom que ce chapitre, que les personnes qui ont des péchés mortels dans leur conscience ne se doivent approcher du Sacrement de l'Eucharistie qu'après avoir été non seulement purifiées de leurs péchés, mais des habitudes et des images mêmes de leurs vices. Ces docteurs ont blâmé la pratique de l'Eglise qui admet les pécheurs à l'absolution de leurs péchés et à la réception de l'Eucharistie aussitôt après s'être confessés. Ils allèguent l'ancienne sévérité de l'Eglise et disent qu'après la confession faite, il faut différer l'absolution jusqu'à l'entière pénitence accomplie et jusqu'à ce que l'amendement ait été justifié pendant un long temps avant de recevoir l'Eucharistie. Ils condamnent même la pratique contraire, jusqu'à dire dans la première édition de leur ouvrage, qu'il faut avouer que l'Eglise faisant comme elle fait est tombée dans une pratique qui mène les âmes à la perdition et favorise l'impénitence publique.

Il semble que ces personnes ne considèrent pas que l'Eglise peut en divers temps avoir diverses pratiques, et l'esprit qui la gouverne étant sain ne peut agir autrement : or ils attaquent non seulement ce que peuvent faire quelques personnes particulières, mais ce qui avant eux se trouve dans l'usage de l'Orient, de l'Occident, du Septentrion et du Midi : si bien que cet usage et cette pratique de l'Eglise présente est toujours dérivé du même esprit. Ces gens avant de composer leur ouvrage ont envisagé tout l'univers et n'y trouvant point

ce qu'ils jugeaient nécessaire dans la pratique de ce Sacrement, ils ont repris leur mère comme si elle avait relâché de sa première ferveur, sans considérer les raisons qu'elle peut avoir eues.

On peut alléguer contre eux que l'esprit de vérité qui ne se sépare jamais de l'Eglise, souffre cette pratique d'absoudre plusieurs pécheurs avant qu'ils aient purifié leur âme par l'entière abolition des attaches et des images et accompli leur pénitence ; or cet esprit de vérité, qui est présentement dans l'Eglise, s'il se rencontre dans quelqu'un, c'est principalement dans les saints qui ont vécu et ont été canonisés en cette même Eglise: or nous voyons que dans l'Eglise présente les saints qui ont vécu et ont été canonisés en ce siècle, n'ont eu aucune idée ni pratique de cette doctrine et ne s'en sont pas même avisés. D'où il est aisé de conclure que l'esprit de Dieu ne leur a pas suggéré cela, et qu'ainsi ce n'a été ni une erreur ni une source de perdition de l'avoir ignoré, et il n'est pas croyable que ce même esprit de Dieu se soit caché aux saints pour venir à ces trois ou quatre prêtres qui ont mis au jour sur la fréquente communion la doctrine qui paraît dans leurs livres.

Qu'il soit vrai que les saints de l'Eglise présente ne s'en soient point avisés, il suffit pour s'en convaincre de considérer en détail ce qu'ils ont fait. Saint Charles Borromée est un saint illustre en ce siècle. Il est écrit dans sa vie que quand il faisait sa visite dans son diocèse, il envoyait dans les villes où il devait arriver des confesseurs qui confessaient tout le monde le vendredi et le samedi, puis il arrivait lui-même le dimanche et communiait tout ce peuple depuis l'aube du jour jusqu'à trois heures après midi, ne cessant point d'administrer ce Sacrement à tous ceux qui se présentaient. Il est certain qu'il communiait ceux-là même qui avaient été confessés le jour précédent et qui ordinairement n'étaient pas de petits pécheurs, et il n'est fait aucune mention de cette attente et longue disposition qui est tant louée et recommandée par ces docteurs. Sainte Thérèse est une vierge qui avait l'esprit de Dieu. Quand elle recevait des filles mondaines qui venaient à elle pour servir Dieu, elle ne leur faisait point faire cette pénitence que ces messieurs demandent : elle leur faisait faire leur confession et les faisait communier le lendemain. Cette pratique se trouve établie dans son ordre, où l'on ne voit point de religieuses qui demeurent deux ou trois mois sans communier pour honorer le saint Sacrement. S'il survient quelque chose en leur conscience, elles y remédient par la confession, puis elles communient pour le moins deux fois par semaine sans manquer, et cela suivant la première institution toujours continuée entre elles. Saint Philippe de Néry a eu un confessionnal à Rome : il a formé les Pères de l'Oratoire même de cette ville : Baronius a été son disciple. Or il n'existe chez eux aucun vestige de cette forme de coufesser que ces nouveaux docteurs enseignent et pratiquent. Saint Ignace de Loyola est encore un saint de ce siècle : il a confessé dans le Jésus de Rome; il a formé les prêtres de son ordre; il nous a laissé jusques à présent sa méthode qui est venue de main en main : or aucun n'a ouï parler de cette manière d'agir, de renvoyer les pénitents jusqu'à l'amendement et l'extirpation entière des habitudes. Saint Xavier a été un grand confesseur en Europe et dans l'Inde : nous n'avons

appris par aucune voie qu'il ait mis un grand espace de temps entre la confession et la communion. S'il l'a fait une fois (circonstance dont nos adversaires tirent un grand avantage), ç'a été un jour ou deux qui est une chose que nous faisons souvent et qui n'a rien de commun avec ce qu'ils enseignent ou pratiquent.

Outre ces saints canonisés, nous avons encore l'exemple de plusieurs personnages qui ont paru en ce même siècle capables d'être canonisés un jour, qui n'ont jamais rien fait de semblable à ce qu'enseignent ces théologiens. Monsieur de Genève *(saint François de Sales)* est un homme à canoniser : nous ne trouvons ni dans son diocèse ni dans la forme de vie d'un ordre qu'il a institué, aucune marque de cette façon d'administrer la sainte Eucharistie. L'esprit de l'Église doit se trouver pourtant en de tels personnages.

Outre cela, s'il est un lieu du monde où il se doive rencontrer, il est croyable que ce sera dans les ordres religieux réformés et qui vivent saintement. Voyons donc si les P. P. Chartreux, quand il vient quelqu'un de la vie séculière pour entrer chez eux, lui donnent l'absolution de leurs péchés et la sainte communion à la moitié de son noviciat, et si ce n'est pas au commencement après qu'il s'est bien confessé. Comment se comportent les P. P. Capucins qui font pénitence publique quand il vient à eux de grands pécheurs pour demander l'habit ? quand ils les reçoivent leur font-ils premièrement faire durant quelques mois la satisfaction de leurs péchés avant de leur donner le saint Sacrement ? Il nous semble qu'ils les communient quand ils leur donnent l'habit. Dira-t-on que la résolution d'entrer en religion est une assez grande preuve d'un véritable changement de cœur ? Je réponds que cela ne peut être une preuve suffisante; mais que, suivant la doctrine de ces nouveaux théologiens, il faudrait éprouver leur conversion, puisque nous voyons quelquefois que de douze qui entrent chez eux, dans fort peu de jours il en sort quelques uns. Cependant ces P. P. leur ont donné la communion. Ce n'est donc pas leur pratique, non plus que des Minimes et des Carmes déchaussés. Quant aux Jésuites, ils ont une constitution qui dit : *Quand quelqu'un entre en la compagnie, il fera sa confession générale et recevra le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Et comment pratiquent-ils cela ? La coutume de cette Compagnie depuis son institution est que, après sept à huit jours, celui qui se présente au noviciat fasse sa confession et communie le lendemain. Comment concevoir que si c'était une chose contraire au respect dû au saint Sacrement et à l'esprit de l'Eglise, ces P. P. que Dieu a tant approuvés dans leur ministère et leurs emplois et auxquels il a donné tant de bénédiction pour convertir les infidèles et les hérétiques, n'eussent pas vu qu'un pareil usage mène les âmes à la perdition ? et comment le pratiqueraient-ils si communément dans leurs églises ? Est-il croyable que les nouveaux docteurs aient eu plus de part dans l'esprit de l'Eglise présente que tous les saints Ordres religieux qui fourmillent de saints personnages ?

Sur ceci donc je forme ce raisonnement : quiconque se sépare de l'esprit de l'Eglise présente est bien légitimement suspect d'erreur : or ces docteurs se séparent de l'esprit de l'Eglise présente : Donc, etc... La majeure proposition est claire, spécialement quand il s'agit

de choses de conséquence, tel qu'est l'usage de deux grands Sacrements : vu que l'Église présente est la véritable épouse de Jésus Christ, la colonne de vérité, sainte et infaillible comme l'ancienne. Ce qui rend hérétique ou schismatique ce n'est pas seulement de se séparer de l'Eglise, mais de se séparer de l'Eglise d'à présent. Les Luthériens et les Calvinistes prétendent qu'ils adhèrent à l'Eglise des quatre premiers siècles; mais ils sont hérétiques en ce qu'ils se séparent de l'Eglise présente. Ce n'est donc pas assez de dire qu'on se tient à l'Eglise du temps de saint Augustin, il faut adhérer à l'Eglise gouvernée par Innocent X et Alexandre VII. Cette première proposition demeure donc véritable que se séparer en choses de conséquence de l'esprit de cette Eglise est chose très mauvaise. Or ces messieurs établissent une doctrine et tiennent une pratique partout où ils ont pouvoir, entièrement différente de l'esprit de cette Eglise, en renvoyant communément après plusieurs mois ceux qui se sont confessés sans les admettre à l'Eucharistie, quoiqu'ils ne trouvent pas en eux aucune obstination, (et cela se vérifie par tant d'exemples qu'il n'y a point lieu d'en douter), [ils] font donc autrement que ceux en qui principalement se peut trouver l'esprit de l'Eglise, c'est-à-dire, que les saints Ordres et les saintes personnes qui reluisent dans l'Eglise présente, ainsi que nous venons de le faire voir démonstrativement : c'est la deuxième proposition que l'on appelle mineure. Je leur laisse à présent à tirer la conclusion.

D. Que dites-vous des personnes plus avancées que ceux dont nous venons de parler et qui font état de vivre ordinairement en la crainte de Dieu et en sa grâce?

R. Ces personnes peuvent s'approcher du saint Sacrement beaucoup plus souvent, et il ne semble pas y avoir aucun inconvénient à ce qu'elles le reçoivent toutes les semaines. Si elles font une pratique particulière de la vertu, on peut bien leur permettre de le recevoir quelquefois sur la semaine. Si elles sont parvenues à la familiarité avec Dieu et à l'exercice de son amour, elles peuvent pratiquer la communion journalière en la forme des premiers chrétiens, sans que rien les puisse priver de ce bien. Cette dernière sorte de personnes est assez rare; néanmoins il s'en trouve parfois.

D. Que dites-vous des personnes qui vivent dans le mariage?

R. Si elles y sont comme quelques-unes qui volontiers vivraient comme religieuses, mais ne le peuvent pas à cause de leur condition, si d'ailleurs elles font tous leurs efforts pour plaire à Dieu, il n'y a point de sujet de leur refuser la fréquente réception de l'Eucharistie, puisque Notre-Seigneur sert de remède aux uns, d'avancement aux autres et de consolation à tous ceux qui l'approchent.

Il reste à signaler une dernière addition au ch. 7 *De la communication avec le Père spirituel*. Après avoir reproduit la première demande avec la réponse qui la suit dans le *Catéchisme*, la *Guide* ajoute le développement suivant :

Outre cela, il faut prendre garde que quand une âme a été long-temps sous la direction d'un père spirituel et qu'elle vient à en rencontrer quelqu'autre meilleur, et que même elle a lumière pour

voir que celui qu'elle trouve de nouveau lui fera faire plus de progrès, elle doit se résoudre à quitter le premier sans dire : comment est-il possible que je quitte ce père à qui j'ai tant d'obligation ? cela ne se peut sans ingratitude. Et quand il arriverait que ce premier directeur trouvât lui-même fort étrange qu'on le voulut abandonner, ne voyant pas qu'il y ait rien de meilleur que ce qu'il sait ; l'âme qui a cette vue et cette lumière doit, sans respect humain, aller librement où elle trouve un plus grand avantage suivant l'inspiration de Dieu, lui montrant en cela sa générosité.

Telles sont les parties communes à la *Guide* et au *Catéchisme.* Une fois éliminées, il reste pour la *Guide* quatre parties (la 1re, la 3e, la 6e et la 7e) qui ont ce trait commun d'appuyer sur les grâces mystiques proprement dites et de polémiquer contre leurs adversaires, notamment le P. Chéron, carme de Bordeaux, dont l'*Examen de la théologie mystique* a été publié à Paris en 1657. C'est même avant tout pour le réfuter que le P. Surin semble avoir pris la plume et écrit son nouvel ouvrage, quoique le *Catéchisme* et les *Dialogues* (y compris les *Fondements*) continssent déjà des ripostes assez vives à l'adresse des théologiens qui « philosophent » en cette matière au lieu de s'en rapporter à l'expérience des spirituels (12). Il y a des chances pour que ce soient là les seules parties contituant l'ouvrage primitif, avec peut-être le chapitre sur la lecture où la polémique contre les anti-mystiques tient aussi, comme on le verra, une large place.

Ferdinand Cavallera.

(12) Voir là-dessus P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 104-105, qui dit l'essentiel sur cette polémique Chéron-Surin.

COMPTES RENDUS

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire, publié sous la direction de M. Viller. Fascicule 2. Allemande (spiritualité) — anglaise (spiritualité), col. 321-640. Paris, Beauchesne, en souscription 20 francs le fascicule.

Les hasards de la nomenclature alphabétique font que ce second fascicule est surtout riche en notices biographiques : bénédictins et cisterciens, mineurs, carmes et autres religieux ou religieuses, écrivains de l'antiquité ecclésiastique ou du moyen-âge, etc. Il faut d'abord signaler l'article sur S. Alphonse de Liguori par le P. Liévin, rédemptoriste (col. 357-390), où une première partie rappelle brièvement la biographie du saint et sa préparation à la tâche d'écrivain, puis donne l'analyse des œuvres. La seconde partie étudie la doctrine, en exposant les idées maîtresses de S. Alphonse sur la sainteté et les moyens de sanctification : amour de Dieu par Jésus-Christ, détachement des créatures et union à Dieu; fréquentation des sacrements, prière, — demande et oraison mentale. Une brève conclusion caractérise à la fois les dépendances et l'originalité de l'auteur. Elle a besoin d'être complétée, — si l'on veut rendre justice à toutes les écoles qui ont influencé S. Alphonse, en particulier à la spiritualité ignacienne, — par les développements des colonnes 361-362 sur les livres qu'il a lus et qu'il recommande. L'ensemble forme un exposé clair et complet qui m'a paru bien mettre au point la question. S. Alphonse Rodriguez est l'objet d'un bon article du P. Dudon qui met notamment en relief la difficulté qu'il y a à préciser sa doctrine spirituelle dans le détail, du fait qu'il nous manque encore une édition critique de ses œuvres faisant nettement le départ entre ce qui est sa propriété personnelle et ce qui est simple transcription d'ouvrages ou d'opuscules étrangers. Le P. Nonell (et non Nonnell comme il est toujours écrit) a eu le tort aussi d'amalgamer des fragments pris un peu partout dans les cahiers du saint. Un des articles les plus neufs est celui consacré à la spiritualité du P. d'Alzon par le P. Salaville, assomptionniste, et qui, après un résumé bio-

graphique, s'inspire pour la description de la doctrine, de l'opuscule naguère publié par le P. Cayré, pour exposer successivement le programme et l'esprit général, les dévotions fondamentales, les vertus et les moyens de sanctification. Il y aurait à signaler, dans le même ordre d'idées, plus d'un article intéressant, comme S. Ambroise de M. Bardy. Ami de Dieu de l'Oberland, et Amis de Dieu, de M. Chiquot, la Compagnie du Divin Amour, par Mgr Paschini, André Avellin, par M. De Luca. Quelques-uns causeront une déception par leur brièveté excessive. Sur Alvarez de Paz, un des principaux maîtres de la vie spirituelle, on attendait un exposé plus étendu de sa doctrine : il tient en une colonne et demie ; de même pour Balthasar Alvarez : quelques détails caractérisant sa spiritualité et sa méthode d'oraison auraient été d'autant plus à leur place qu'ils eussent mieux fait comprendre pourquoi l'une et l'autre furent l'objet d'un blâme de la part des supérieurs de l'Ordre. De même les trente-six lignes consacrées à la doctrine spirituelle de Ste Angèle de Foligno, si pleines qu'elles soient, sont manifestement très insuffisantes. Quelques détails sur le contenu de ses écrits n'auraient pas non plus été inutiles. Les systèmes de spiritualité proscrits par l'Eglise sont représentés par un article objectif et judicieux sur l'américanisme dû au P. de Pierrefeu et un autre, non moins bien informé, sur Amaury de Bène, par M. Vernet. Au même nous devons un grand article de synthèse historique sur la spiritualité allemande et les débuts d'un travail analogue sur la spiritualité anglaise, écossaise et irlandaise. Ils répondent bien à ce que l'on attend de travaux de ce genre : quelques idées générales sur le mouvement spirituel dans la littérature des différentes époques et une énumération brève des auteurs qui la représentent, en renvoyant pour le détail aux notices particulières. On lira avec grand intérêt notamment la mise au point sur l'école allemande du XIV[e] siècle, d'après les nombreux travaux récents sur Eckhart et Tauler (col. 323-331). L'érudition considérable déployée par le P. J. Duhr, SJ, dans son article sur les Anges nous fournit sur cette question un exposé très nourri et qui, grâce à la clarté de la disposition, forme un répertoire très aisé à consulter et très riche en renseignements ; deux parties : *le rôle des anges :* ils forment la cour de Dieu, sont ses ambassadeurs et les collaborateurs de la divine Providence : ici tout un petit traité sur les anges gardiens où l'on remarquera ce qui est dit des anges éclairant les âmes sur la vie spirituelle (c. 592-3), c'est un dossier facile à exploiter ; *la dévotion aux anges :* histoire, exagération et déficits, diverses manifestations. De même l'article âme, par le P. Reypens, est très riche en renseignements sur la terminologie et les doctrines des mystiques, depuis les débuts de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours, sur le fond, les puissances et la structure de l'âme, notamment sur la mystique d'intro-

version, ses maîtres, son apogée, sa diffusion et son influence. Je regrette que l'auteur ait cru devoir suivre la fâcheuse terminologie du P. Gardeil et parler DU *mens*. L'auteur possède magnifiquement son sujet et l'on apprendra beaucoup à le lire. Signalons encore les articles *amitié*, par M. Vansteenberghe, avec l'exposé si curieux sur les amitiés spirituelles et les deux appréciations opposées des diverses écoles sur leur utilité ou leur danger ; *amour-propre*, par le P. Daeschler : notions générales et aperçu historique ; du même *anéantissement* actif, mystique, quiétiste et enfin *phénomènes mystiques d'ordre angélique*, par M. Saudreau : existence, description, limitation, durée.

Le Dictionnaire, comme on le voit, reste fidèle à son programme d'information sûre et objective, grâce à la multitude de ses collaborateurs compétents, dont on trouvera la liste, jointe à celle des articles, aux pages intérieures de la couverture.

Ferdinand CAVALLERA.

W. Mulder, S.J. — *Gerardi Magni Epistolae quas ad fidem codicum recognovit annotavit edidit.* — Anvers, Néerlandia, 1933, in-8, XLII-361 pages.

Les lettres de Gérard Groot, le père de la « dévotion moderne » (1340-1384), sont intéressantes à divers titres. Plusieurs assez longues sont de vrais traités spirituels, sur la patience, les tentations, les observances de la vie religieuse, les vertus à développer, les vices à fuir (par exemple la médisance), la fidélité au service de Dieu. D'autres plus courtes renferment aussi quelques bons conseils touchant la vie intérieure. Quelques-unes sont des consultations de théologie morale. D'autres visent des échanges ou des transcriptions de livres. Certaines se rapportent plus directement à la vie même de Gérard, à ses travaux apostoliques, à ses épreuves, à ses relations avec divers personnages les uns plus connus, comme Ruysbroek, les autres difficiles à identifier. En somme elles ont une réelle importance, non seulement pour l'histoire de la spiritualité néerlandaise, ce qui va de soi, mais pour la connaissance de la vie religieuse au XIVe siècle. Or, jusqu'ici, ces lettres n'avaient pas été l'objet d'une publication d'ensemble. On les trouvait dispersées dans une trentaine de bibliothèques et elles avaient été éditées isolément ou par petits groupes, au fur et à mesure des trouvailles par un certain nombre d'érudits, sans tenir compte des deux recueils principaux, contenant soixante-sept lettres sur les soixante-quinze connues aujourd'hui. Ces deux recueils, l'un à Liège et l'autre à la Haye, sont étroitement apparentés, sans avoir été cependant, croit le P. Mulder, copiés l'un sur l'autre : ils donnent la même série de lettres, dans le même ordre, sans variantes importantes, si l'on excepte les titres ; ils sont à peu près de

la même époque, c'est-à-dire du XVe siècle. Le manuscrit de La Haye a été adopté comme texte de base, en note sont données les particularités intéressantes de celui de Liège et aussi des éditions antérieures. Pressé par le temps, c'est-à-dire désireux sans doute de présenter au public intéressé, une édition convenable des lettres de Gérard, sans attendre que paraisse l'édition critique des œuvres complètes dont s'occupent actuellement Mr et Mme Potter, à Belfast, le P. Mulder n'a pas voulu donner une édition critique proprement dite, c'est-à-dire reposant sur l'étude directe et personnelle de tous les manuscrits. Toutefois une table au début du volume renseigne très exactement pour chaque lettre sur les manuscrits connus et les éditions antérieures. On sera reconnaissant à l'auteur du travail déjà accompli qui facilite singulièrement la lecture de ces lettres, écrites dans un style souvent obscur, contourné, qui se ressent beaucoup plus de la scolastique de l'époque que de l'humanisme dont cependant les Frères de la Vie commune allaient être dans une certaine mesure les représentants. Non seulement il a établi un texte correct mais il s'est préoccupé d'éclairer, dans la mesure du possible, les multiples allusions contenues dans les lettres, qu'il s'agisse des personnes mentionnées par Gérard ou des citations d'auteurs sacrés et profanes. Son attention a porté particulièrement sur la chronologie des lettres, pour laquelle l'ordre suivi dans les recueils de La Haye et de Liège non seulement n'était d'aucun secours mais créait plutôt un obstacle par le pêle-mêle dans lequel ils présentent la correspondance. La préface justifie les dates, quelques-unes approximatives, finalement adoptées. Il est inutile de souligner combien les lettres gagnent en intérêt à être ainsi présentées. L'édition est complétée par plusieurs index : des citations scripturaires, des écrivains ecclésiastiques et profanes, des personnes et des lieux, à compléter par les trois listes données au début : des manuscrits connus, des livres le plus souvent cités, des lettres dans l'ordre de l'édition actuelle avec les sources correspondantes dans les deux manuscrits de La Haye et de Liège, les autres manuscrits et les éditions partielles antérieures. Une table des lettres elles-mêmes avec leurs titres tel que le donne l'édition actuelle et leur date aurait été également la bienvenue — pour ne rien dire d'un court sommaire de chacune. On aurait ainsi pu se rendre compte plus facilement du contenu du volume ; elle aurait achevé de donner toute sa valeur à cette importante publication pour laquelle l'éditeur n'a point épargné sa peine et qui continue brillamment, dans la collection des *Textuitgaven* de l'*Ons Geestelijk Erf* la série si remarquablement inaugurée par l'édition du Spieghel der Volcomenheit d'Herphius, due au P. Verschueren, OFM.

Ferdinand Cavallera.

CHRONIQUE

Nouveau Testament.

Le nouvel ouvrage du P. Prat : *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre,* répond à ce que l'on pouvait attendre de l'auteur de la *Théologie de saint Paul.* On y retrouve, appliquée à une matière différente, les mêmes qualités qui ont assuré le succès de ce dernier livre : exégèse solide et prudente appuyée sur une informafion très étendue mais discrètement utilisée, connaissance de la théologie et des solutions qu'elle apporte à certaines difficultés d'ordre doctrinal; ici en plus connaissance de la Palestine et des mœurs de ses habitants. Cela lui permet d'écrire une véritable vie de Jésus-Christ, dans un style lucide et précis, fournissant objectivement les moyens de tirer excellent parti du récit évangélique, tout en laissant à chaque lecteur le soin de développer les réflexions qu'il suggère. Des notes assez nombreuses au bas des pages sont consacrées aux textes plus difficiles ou plus importants ou aux détails d'ordre historique, géographique ou archéologique qui encombreraienl inutilement un récit qui veut rester alerte tout en ne négligeant aucune particularité intéressante. A cela servent aussi les notes d'étendue plus considérable rangées à la fin de chacun des deux volumes et les appendices; rien ne traîne, rien d'inutile; le lecteur ne saurait se plaindre qu'on lui fasse perdre son temps et quand il a achevé sa lecture, il se trouve en possession d'une connaissance approfondie de tout ce qui concerne la vie du Sauveur. Agréable à lire d'un trait et toujours accessible, cette vie fournit naturellement un excellent thème pour la méditation quotidienne. Les diverses tables et la synopse qui termine le premier volume facilitent d'ailleurs singulièrement cet usage. On voit que dans l'heureuse abondance des livres récents sur Jésus-Christ, celui du P. Prat ne fait double emploi avec aucun autre et prend d'emblée rang parmi les meilleurs.

— En même temps paraît sur le même sujet le nouvel ouvrage de M. l'abbé Klein : *La vie humaine et divine de Notre-Seigneur.* Le chapitre que nous avons jadis publié de son *Jésus et les Apôtres* a donné à nos lecteurs une idée fort avantageuse de sa manière. Sans avoir les mêmes préoccupations que le P. Prat, en ce qui concerne

l'exégèse et en s'abstenant de toute discussion scientifique, l'auteur écrit une vie de Jésus-Christ qui mérite d'être recommandée et se lit avec intérêt et profit. Les nombreuses illustrations qui l'accompagnent rendent le texte encore plus vivant. Ce luxueux volume, en cette année consacrée au jubilé de la Rédemption, est un excellent cadeau à offrir et contribuera efficacement, comme le précédent, à faire connaître et aimer le Sauveur (Paris, Bloud et Gay, in-4° de 500 p., 400 reproductions, 120 fr.)

— Sur un point particulier de la doctrine évangélique, la collection *Verbum salutis* s'enrichit d'un nouveau volume (*Les Paraboles*, traduites et commentées par le P. D. Buzy, SCJ., Paris, Beauchesne, in-12, XVIII-701 p.) L'introduction expose la méthode suivie et l'ouvrage fait l'application de ce schéma aux diverses paraboles groupées dans un ordre logique se rapportant au royaume de Dieu et aux devoirs des sujets de ce royaume. L'auteur, on le sait, s'est spécialisé depuis longtemps dans cette question; on trouvera donc dans son ouvrage, avec les résultats d'une étude personnelle approfondie, l'exposé très documenté des diverses opinions sur cette matière dont la bibliographie est considérable.

— Nous souhaitons, aussi, le plus vif succès au plus récent volume de cette même collection : *Les Actes des Apôtres traduits et commentés*, par le P. A. Boudou, SJ. (Paris, Beauchesne, in-12, IV-592). Commencée en Europe, l'œuvre à été achevée au Grand Séminaire de Tananarive, mais l'auteur a depuis longtemps fait ses preuves en matière de travail scientifique et nous informe lui-même que son texte a profité de la révision du directeur de la collection, le P. Huby. Après l'Evangile, nul texte ne fait mieux pénétrer dans la vie chrétienne vécue que le livre des *Actes*. Il est trop peu lu et encore moins médité. Sous la direction du P. Boudou, on n'aura aucune peine à s'en assimiler la riche substance spirituelle.

F. C.

Vie Religieuse.

Tous ceux qui, à un titre ou à un autre, s'intéressent au développement et à l'état actuel de la vie religieuse dans l'Eglise catholique connaissent bien les précieux volumes de Mgr M. Heimbucher *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche*, dont la seconde édition, parue en 1907-1908, était devenue presque introuvable en librairie. On ne peut que féliciter le vaillant septuagénaire de s'être attelé à la rude besogne de préparer une nouvelle édition, mise à jour, de cette mine inépuisable de renseignements. L'ouvrage comprendra deux gros volumes dont le premier a déjà paru à Paderborn, Schöningh, 1933, in-8°, 832 pp., et la première des trois livraisons devant former le second a déjà été envoyée aux souscripteurs : la réédition, malgré une attentive révision du texte, a donc été menée avec une

rapidité remarquable. Comme on le sait, Mgr H. après une introduction sur la vie religieuse avant S. Benoît, groupe les ordres et congrégations suivant la règle qu'elles ont adoptée : Règle de S. Benoît (à la fin de la première partie une section, un peu courte me semble-t-il, traite de la Règle de S. Basile et des religieux qui la suivent), Règle de S. Augustin, de S. François... Puis viennent les clercs réguliers et les congrégations modernes. Cette division a ses avantages, mais aussi ses inconvénients : quand il s'agit de la Règle de S. Augustin à laquelle sont rattachés les ordres les plus divers, Dominicains, Augustiniens, Mercédaires, Jésuates, Ursulines, Visitandines, le groupement est vraiment trop artificiel et il devient difficile de suivre le développement réel des formes de la vie religieuse catholique. Le défaut sera du reste atténué par les tables du second volume, et n'empêchera pas l'immense utilité du livre comme très riche répertoire. En un pareil genre de travail les omissions et lacunes sont inévitables : une des plus regrettables sera peut-être, à propos de S. Pakhôme et de sa règle (I, p. 77 ss.) le silence sur les travaux plus récents qui ont complètement renouvelé la question : deux articles du P. Halkin dans les *Analecta Bollandiana,* sont brièvement cités, mais sur la règle elle-même, si l'on s'explique que le volume du P. Boon sur les *Pakhomiana latina*, Louvain, 1932 (cf.) RAM, 1932, 428-9, n'ait pu être connu à temps, les travaux déjà nombreux, et capitaux en l'affaire, de M. Lefort, ne sont signalés nulle part, autant que j'ai m'en rendre compte.

— Parmi les nombreuses publications canoniques sur la vie religieuse, il faut signaler, avec la nouvelle édition de *Compendium de Religiosis* du P. Timothée Schaefer, OM. Cap. (Münster, Aschendorff, 1931, 8° 972 pp.), la refonte par le P. Vidal, SJ., du magistral traité du P. Wernz (Wernz-Vidal, *Ius Canonicum*, t. III, *De religiosis*, Romae, Universit. Gregorian., 1933, 8°, 538 pp.) : on sait avec quelle ampleur de doctrine le P. Wernz traitait les questions canoniques ; le P. Vidal est resté fidèle daus sa refonte à la manière de son prédécesseur. C'est dire que l'on trouvera beaucoup chez lui pour éclairer les questions de spiritualité regardant la vie religieuse et qu'on ne saurait désirer meilleur guide pour la pleine intelligence des nombreux canons qui dans la seconde partie du livre II du Code intéressent directement les études de spiritualité.

— On sait que le R^me^ P. Gillet a fondé au couvent romain de Sainte-Sabine un *Institut historique des FF. Prêcheurs* qui sous la direction du R. P. Théry est déjà en pleine activité. Une des premières publications sorties de cet excellent atelier scientifique est le fascicule I des *Monumenta historica S. P. N. Dominici* où le R. P. H. Laurent a groupé les documents formant l'*Historia diplomatica* du Saint fondateur (Paris, Vrin, 1933, 8° 198 pp.). Ce volume est vraiment un modèle du genre, tant par le soin apporté à l'édition des textes, que

par le sens pratique avec lequel est facilitée la consultation de ce précieux recueil, indispensable à quiconque voudra se former une une idée exacte et complète de ce qu'ont été les débuts de la vie dominicaine. J. de G.

Addenda à l'article sur l'Instigateur du Speculum caritatis (*supra*, pp. 381-383).

Les recherches que j'ai poursuivies depuis la rédaction de ce travail me permettent d'ajouter aux manuscrits indiqués (p. 381 sq. et p. 383) quelques références. Dans aucun cas, l'auteur de la première épître, c'est-à-dire saint Bernard, n'est désigné ; il arrive même que le nom d'Aelred ne soit pas mentionné. Ceci s'accorde au mieux avec le sommaire que j'ai proposé pour expliquer la tradition de l'ouvrage sur le continent. — (1). Bruxelles *2049-50*, XVe siècle (Chanoines réguliers de Bethléem près Louvain), f. 2-90^v : « Tres libri de fructu et excellentia caritatis » ; aucun nom n'est donné ; l'ouvrage est identifié par J. van den Gheyn (n° 1213) ; — (2.) Paris, Arsenal *550*, XIIIe siècle (Augustins de Paris : une note rappelle l'acquisition, faite en 1368, par frère Jean de Montmaur), f° 51-101^v : *Speculum caritatis*, précédé des deux lettres : *Epistola in speculo caritatis, Excusatio auctoris huius opusculi* ; à la fin : *Explicit liber III^{us} qui dicitur speculum caritatis* ; ici encore, toutes les parties de l'ouvrage restent anonymes ; — (3) Paris, Bibliothèque Nationale *17468*, fin du XIIe siècle (Saint-Martin des Champs), f. 1-52 : l'épître liminaire est sans inscription ; suivent : *Prologus operis sequentis* (c'est-à-dire la lettre d'Aelred) et les *Capitula* ; au f. 2^v : *Incipit liber primus Airedi* (un réviseur a corrigé en noir cette « rubrique » : *Ailredi*) ; à la fin : *Fxplicit liber tercius*, sans plus de précision.

A la Bibliothèque Nationale, on retrouve de plus, dans le manuscrit latin *16339*, XIIIe siècle, f. 69-76^v un morceau incomplet, qui est ainsi présenté : *Ex opusculo Adilredi abbatis quod intitulatur speculum caritatis* : « Beatitudinus sola rationalis creatura capax est — amare eum qui minus || ».

Enfin, j'ai pu noter un troisième exemplaire du résumé auquel on a donné le nom de « *Compendium* » (cf. n. 12) : « Nichil dignius *etc.* » ; à savoir dans le manuscrit de Troyes n° *1838*, qui remonterait encore au XIIe siècle ; il n'y a ni titre ni nom ; mais le volume vient de Clairvaux. Ce détail complète mes remarques de la note 3 sur la présence du *Speculum* dans le monastère de saint Bernard, et de la note 12 sur la diffusion de cet abrégé. Sa composition à Clairvaux même devient, désormais, vraisemblable ; de là, il sera passé à Clairmarais.

André Wilmart.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1933)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire sous la direction de M. **Viller**. Fascicule II. Allemande (spiritualité). — Anglaise (spiritualité). — Paris, Beauchesne, in-4°, col. 321-640.

Meynard A. M., OP. — Catéchisme de la vie chrétienne intérieure et religieuse. Courtes réponses doctrinales et pratiques. Nouvelle édition par le P. **Lehu**, OP. — Paris, Lethielleux, in-12, 296, 12 fr.

Malet A. OCist. R. — La vie surnaturelle, ses éléments, son exercice. — Bellegarde (Haute-Garonne). Abbaye de Sainte-Marie-du-Désert, in-12, 210, 8 fr.

Axters St., OP. — Bijdragen tot een bibliographie van de Nederlandsch Dominikaansche vroomheid. V. — OGE, 7, 241-304.

Verjans M., OFM. — Franciscaansche Mededeelingen. — OGE, 7, 342-364.

De Meulemeester M., C. SS. R. — Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes. 1re partie : Bibliographie de S. Alphonse de Liguori. — La Haye, Nijhoff, in-f°, 373.

Chronique de Théologie ascétique et mystique. — *Ami du Clergé*, octobre, 625-645.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

De Backer M. — La vie, la vivre, la rayonner. — Bruxelles, Cité chrétienne, in-12, 200, 10 fr. 50.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines* ; EF : *Etudes franciscaines* ; M : *Manresa* ; MC : *Monte Carmelo* ; MST : *Mensajero de Santa Teresa* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijke erf* ; OGL : *Ons geestelijke leven* ; RS : *Recrutement sacerdotal* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; SZ : *Stimmen der Zeit* ; VS : *Vie Spirituelle* ; VSo : *Vida Sobrenatural* ; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik*. Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Mgr Busch. — The art of living with God. — Londres, Washbourne, in-12, 219.

Van der Pluijm P., MSC. — Gaven en geestlijk leven. — OGL, 13, 113-121.

Pujadas L., SJ. — Discreción de espíritus. Comentarios sobre las reglas de discreción de espíritus de san Ignacio, entresacados de varios autores. — Zaragoza, Gambón, in-8, 264.

Crisógono de Jesus, OCD. et **Garrigou-Lagrange R.**, OP. — A propos du mode supra humain des dons du Saint-Esprit. — VS., suppl. oct. 33-49.

Catherinet, FM. — L'exercice de la présence de Dieu dans l'oraison (suite). — VS., 36, 16 sq.

Jürgensmeier Fr. — Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens aus dem Corpus Christi mysticum. — Paderborn, Schöningh, in-8, 381.

Désiré des Planches, OM., Cap. — L'union au Christ d'après le Cantique des Cantiques (Conférences séraphiques). — Paris, Librairie Saint François d'Assise, in-12, VIII-369, 18 fr.

Plus R., SJ. — Les limites de la direction. — VS., 36, 181-196.

Creusen J., SJ. — Le vœu du plus parfait. — NRT., 60, 621-643.

Pohl F. — The House of the Spirit — Londres, Burns, Oates

Redlich V., OSB.— Religioese Lebensgestaltung.— Salzbourg, Pustet, in-12, 160.

Pflieger M. — Religioese Bildung. Gedanken über Wesen und Weg christlicher Vollendung. — Salzbourg, Pustet, in-12, 179.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Schneider O. — Vom Selbsthass aus Gottesliebe. Gedanken über Askese. — ZAM., 8, 229-242.

Ryelandt J., OSB. — L'amour de gratitude envers Dieu. — *Revue liturg. et mon.*, 18, 294-306.

Gougnard A. — De temperantiae notione atque partibus. — *Coll. Mechliniensia*, 22, 434-443.

Neven F. — La force d'âme, son extrême importance dans la formation des jeunes clercs (suite). — *Recrutement Sacerdotal*, 33, 282-302.

Tonneau J., OP. — Imperfection, — *Bull. Thomiste*, 10, 783-791.

Gibert P., SJ. — Pratique de l'examen particulier. — *Prêtre et Apôtre*, août, 230-237.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Garrigou-Lagrange R., OP. — La prière du Sauveur. — VS., 36, 133-143.

Segarra J. A., SJ. — El principio y fundamento. — M., 9, 193-208.

Sierp W., SJ. — Die Christkoenigs-Betrachtung in der Exerzitien. — ZAM., 8, 211-228.

Codina A. — Jesu Cristo Redentor y la ascética de san Ignacio. — Razón y Fe, 103, 157-177.

Mgr Mignen. — L'Eucharistie et le corps mystique du Christ. — VS., 36, 113-132.

Chauvin A. J. — La communion méditée au pied du Saint-Sacrement. — Paris, Desclée de Brouwer, in-18, 763.

Paré L., SJ. — L'Eucharistie vie de nos âmes. Illustrations de **R. de Coniac.** — Toulouse, Apostolat de la Prière, in-24, 172, 6 fr. 50.

Hoornaert G., SJ. — Le chemin de la croix. — Bruxelles, éditions Rex, in-12, 74.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Bleienstein H., SJ. — Der heilige Priester-Wesensschau des Priesters und die aus dem unmittelbaren priesterlichen Tun sich ergebenden Wege zu wesenhafter Heiligkeit. — ZAM., 8, 193-211.

Ranwez E. — La perfection chez le prêtre. — *Collat. Namurcenses,* 27, 349-362.

Stonner A. — Briefe an Priester. Väterstimmen zum Priesterideal. — Salzbourg, Pustet, in-12, 108.

Molitor R., OSB. — Ueber den Sinn des Abtsweihe nach dem *Pontifikale Romanum.* — *Bened. Monats.*, 15, 261-278.

Vernet F. — Les ordres mendiants. — Paris, Bloud, in-12, 232, 12 fr.

Przywara E., SJ. — Die Idee des Jesuiten. — RAM., 8, 252-260.

Bichlmair G., SJ. — Die Jesuiten. Sechs Vorträge über den Orden der Gesellschaft Jesu. — Cologne, Bachem, in-8, 176.

X... — Le régime spirituel de la vie religieuse. Vertus cachées de la vie religieuse, par l'auteur des Novices de Notre Seigneur. — Paris, Téqui, in-12, VII-130 et 173.

Piccinelli G. — Vangeli per religiose. — Turin, Marietti, in-12, 428.

Geerts J. W., MSC. — De Duitsche studentin en het Kloosterleven. — OGL., 13, 122-133.

Honoré L., SJ. — Elle et toi, jeune homme ! — Tournai, Casterman, in-12, 232, 10 fr.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Ramon Lull. — Il libro dell' amico e dell' amato, tr. par **E. Mele**. — Lanciano, Carabba, 1932, XXXII-150.

S. Ignace de Loyola. — Lettres spirituelles choisies et traduites par **P. Dudon**, SJ. (*Maîtres spirituels*). — Paris, Spes, in-12, 247, 12 fr.

Grégoire de S. Joseph. Œuvres spirituelles de **S. Jean de la Croix.** Trad. nouv. *La montée du Carmel*, t. II. Monte-Carlo, Couvent des Carmes, 1932, in-12, 258.

Taveau C., orat. — Le Cardinal de **Bérulle**, maître de vie spirituelle. — Paris, Desclée de Brouwer, in-12, 382, 15 fr.

G. de Renty. — Lettres inédites à la M. Elisabeth, prieure du Carmel de Beaune (éditées par le P. **Bessières**) (suite). — VS., 36, 56-66, 175-180.

De Grandmaison L. — Ecrits spirituels, I. Conférences. — Paris, Beauchesne, in-12, XI-317 p.

II. — Documents et Travaux

De Jaegher P., SJ. — Anthologie mystique. — Paris, Desclée de Brouwer, in-12, 376, 12 fr.

Miller A., OSB. — Die Stellung der Aszese in den **Psalmen**. — *Bened. Monast.*, 15, 243-251.

Mgr Sagot du Vauroux. — **Saint Paul** (Les grands cœurs). — Paris, Flammarion, in-16, 211, 12 fr.

Morice H. — La vie mystique de Saint **Paul**, II. L'ascète, l'apôtre, l'homme. — Paris, Téqui, in-12, 264, 12 fr.

Orphal E. — Das **Paulusgebet**. Psychologisch-exegetische Untersuchung des Paulus-Gebetslebens auf Grund seiner Selbstzeugnisse. Gotha, Klotz, in-8, 149.

Koch H. — Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche. — Tubingue, Mohr, in-8, XII-196.

Zellinger J. — **Augustin** und die Volksfrommigkeit. — Munich, Hueber, in-8, V-113.

Vega A., OSA. — La regla de san **Agustin**. Edición critica precedida de un estudio sobre la misma y los códices de El Escorial. — El Escorial, in-8, 66.

Lot-Borodine M. — La doctrine de la déification dans l'église grecque. — *Rev. Hist. religions*, 1932, 105, 5-43; 106, 525-574.

Knowles D., OSB. — Essays in monastic history. — *Downside Review*, 51, 73-96.

Porter W. S. — Early Spanish Monasticism. — *Laudate*, 10, 1932, 2-15, 66-79, 156-167.

Hertling L. — Der mittelalterliche Heiligentypus nach den Tugendkatalogen. — ZAM., 8, 260-68.

Othon J., OSB. — Les origines cisterciennes (suite). — *Revue Mabillon*, 23, 81-III; 153-189.

Heerinckx J., OFM. — Influence de l'*Epistola ad Fratres de Monte Dei* sur la *Composition de l'homme extérieur et intérieur* de **David d'Augsbourg**. — EF., 45, 330-347.

Wilmart A., OSB. — Opuscules choisis de **Hugues de Saint-Victor**. — *Revue bénédictine*, 45, 242-248.

Wilmart A., OSB. — Grands poèmes inédits de **Bernard le Clunisien**. — *Revue bénédictine*, 45, 249-254.

Witmann M. — Die Ethik des hl Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in der antiken Quellen erforscht. — Munich, Hueber, in-8, XV-400.

Jarraux L., OFM. — Pierre Jean **Olivi**, sa vie, sa doctrine (suite). — EF., 45, 277-298.

Le Doucie D. — The nature and the effect of the Heresy of the **Fraticelli**. — Manchester University Press, in-8.

Pons J. S. — Réflexions sur le *Llibre d'amic e amat*. — *Bull. Hispan.*, 35, 23-31.

Roos H. — Zur Datierung von Meister **Eckharts** *Trostbuch*. — *Zeit. deuts. phil*,, 1932, 57, 224-233.

Ivars A. — Franciscanismo de la reina de Aragón doña Maria de Luna (1396-1406). V. Su privanza con Fray Francisco **Eximenez**. — *Arch. ibero-americano*, 20, 259-281.

Contient une étude importante sur la *Scala Dei* de cet auteur et ses rapports avec son *Llibre de los dones*.

Van Mierlo J., SJ. — De Bloemardinne-Episode in het leven van den gel. Joh. van Ruusbroec. — OGE., 7, 305-341. — Naschrift bij de Bloemardinne. — Episode **Adelwip-Hadevych**; *ibid.* 341.

Kühler W. J. — De oorspronkelijke *Vita Gerardi Magni* en haar schrijver. — *Studien*, 119, 66-105.

Scherer W. — Der ehrw. **Thomas von Kempen** und die mystische Beschauung. — ZAM., 8, 244-257.

Bolte J. — Das *Spiegelbuch*. Ein illustriertes Erbauungsbuch des

XV gh. in dramatischer Form. — Berlin, Sitzungsberichte de l'Académie des Sciences, phil.-hist. Klasse, 1932, extrait 44 p.

Verschueren L., OFM. — Harphius et les capucins français. — RF. 45, 316-329.

P. Bernardino. — Il *Dialogo della salute* di **Giovanni da Fano.** — *Italia francescana*, 1932, 7, 297-305, 388-396, 436-503, 627-637; 1933, 8, 48-56.

Dante V. M., SJ. — Il primo libro di un gesuita su la comunione frequente. — *Civiltà Cattolica*, 2 et 16 settembre,.

Puiggrós L., SJ. — El P. **Alonso Rodriguez** y la contemplación. — 9, 258-268.

Imerio, O. Cap. — Il P. **Bernardino da Parigi**, OM. Cap. — *Italia francescana*, 1932, 7, 315-333.

Kneller C. A., SJ. — Zur Jansenister-Aszese. — ZAM., 8, 277-282.

Thurston H., SJ. — A little-known stigmatica, Mother Dominica Clara **Moes** of Luxemburg.— *The Month*, 162, 125-135; 205-216.

Gautier J., SS. — M. **Tanquerey**, prêtre de Saint-Sulpice. — *Prêtre et Apôtre*, mai, 148-152.

Lavaud B., OP. — Les souffrances de substitution chez **Thérèse Neumann**. — VS., 36, suppl. juillet 24-44. — Comment T. N. souffre et expie pour son prochain, *ibid.*, sept. 84-107.

Lavaud B., OP. — L'hystérie de **Thérèse Neumann**? — VS., suppl., oct., 20-32.

Bruno de Jésus-Marie, E. de Graeff, A. Janssens, Van Gehuchten. — Les faits mystérieux de **Beauraing**, études, documents, réponses. — Paris, Desclée de Brouver, in-8, 195 p. 5 fr.

Lenain J. B., SJ. — **Beauraing**. La controverse récente. — NRT,, 60, 696-724.

A propos de l'ouvrage précédent.

Rabeau G. — La psychologie religieuse de **Karl Girgensohn**. — VS., 36, suppl. 51-64, 108-125.

Masson-Oursel P. — L'Inde n'a-t-elle connu qu'un mysticisme incomplet? — *Revue métaph. et morale*, 355-362.

Tscheuschner E. F. — Mönchsideale des Islams nach **Ghazalis** Abhandlung über Armut und Weltentsagung. — Gütersloh, Bertelsmann, in-8, 56.

Ritter H. — Studien zur Geschichte der **islamischen** Frömmigkeit I. Hasan-al-Basri. — *Islam*, 1-83.

X... — Degenerazioni della mistíca musulmana. — *Civiltà Cattolica*, 2 settembre, 443-446.

TABLES DU TOME XIV

1. – TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

III. — TABLE DES NOMS PROPRES